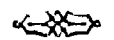
GERMANISCHE BIBLIOTHEK
HERAUSGEGEBEN VON
WILHELM STREITBERG
I. ABTEILUNG, V. REIHE
ZWEITER BAND

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHE BIBLIOTHEK
HERAUSGEGEBEN VON
WILHELM STREITBERG
UND RICHARD WÜNSCH
FÜNFTER BAND

ALTGERMANISCHE RELIGIONSGESCHICHTE

VON

KARL HELM



HEIDELBERG 1913
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

ALTGERMANISCHE RELIGIONSGESCHICHTE

VON

KARL HELM

ERSTER BAND

MIT 51 ABBILDUNGEN



HEIDELBERG 1913
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 823



Vorwort.

Über die Aufgabe einer germanischen Religionsgeschichte ist in der Einleitung, Kapitel 1, alles nötige gesagt. Hier soll nur einiges vorausgeschickt werden über Einteilung und Anordnung des Stoffes, die für mich von Anfang an feststanden: ich konnte mein Buch nicht, wie es bei den in genügender Zahl vorhandenen Darstellungen der germanischen „Mythologie“ Regel ist, in eine Reihe von Kapiteln zerlegen, von welchen jedes eine bestimmte einzelne Erscheinung von den ersten Anfängen bis zum Ende des germanischen Heidentums betrachtet. Selbst wenn innerhalb solcher „Längsschnitte“ die historische Entwicklung der besprochenen Einzelerscheinung, wie es neuerdings ja selbstverständlich ist, verfolgt wird, so ergibt sich aus ihrer Summierung noch kein brauchbares geschichtliches Gesamtbild. Ein solches kann nur entstehen, wenn der Stoff als ganzes nach historischen Perioden gegliedert wird, wenn also an die Stelle der Längsschnitte Querschnitte treten, welche die in bestimmten Zeiten erreichte Entwicklungsstufe der gesamten Religion klar legen.

Daß solche Leser, die vielleicht mit mehr stofflichem als historischem Interesse das Buch in die Hand nehmen, um sich über irgendeine Einzelerscheinung in ihren sämtlichen örtlich und zeitlich wechselnden Wandlungen zu unterrichten, nun die kleine Unbequemlichkeit haben, an verschiedenen Orten nachschlagen zu müssen, durfte mich nicht davon abhalten, den meines Erachtens einzig gangbaren Weg einzuschlagen. Ebensowenig durfte ein Abhaltungsgrund für mich in der Tatsache liegen, daß die zu gebenden Querschnitte stark fragmentarisch ausfallen mußten, ja, daß die bei anderer Anordnung mehr oder weniger verhüllten Lücken in dem, was wir für die einzelnen Zeiten tatsächlich feststellen können, gerade bei dieser Einteilung mit schonungsloser Deutlichkeit hervortreten.

Viele dieser Lücken werden wir nie ausfüllen können, von vielen andern ist zu hoffen, daß weitere Forschung

sie im Laufe der Zeit verschwinden machen wird. Auch meine Arbeit ist ja nicht nur in manchem einzelnen Punkt ein erster Versuch, auch der ganze Plan, eine Gesamtdarstellung der Geschichte der germanischen Religion unter Einschluß der prähistorischen Zeit zu geben, ist neu und wird vielleicht von manchem auch heute noch als ein aussichtsloses Unternehmen angesehen werden. Ich halte demgegenüber die Aufgabe für so wichtig, daß ich glaube, ihre Lösung mußte versucht werden, selbst wenn die im Wege stehenden Schwierigkeiten noch weit größer wären als sie sind, ja selbst wenn der Versuch von vornherein zu einem Mißlingen verurteilt gewesen wäre. Daß dies nicht der Fall ist, sondern tatsächlich — natürlich nur in beschränktem aber doch nicht ganz unbefriedigendem Umfang — eine Lösung der Aufgabe möglich ist, hoffe ich immerhin auf den folgenden Bogen zu zeigen.

In welcher Weise die historische Einteilung vorzunehmen war, darüber konnte kaum ein Zweifel bestehen. Ich habe zunächst vier große Perioden unterschieden, für die natürlich weitere zeitliche Gliederung möglich ist, und lege in diesem ersten Bande außer der Einleitung die beiden ersten Abschnitte, die vorgeschichtliche und die römische Zeit umfassend, vor. Der zweite Band wird in zwei weiteren Abschnitten die Religion der Westgermanen bis zur Bekehrung und die Religion des germanischen Nordens behandeln. Ein zu beiden Bänden gehörendes ausführliches alphabetisches Sachregister wird zusammen mit dem zweiten Band ausgegeben werden.

Ich möchte nicht unterlassen, an dieser Stelle Herrn Verlagsbuchhändler O. Winter dafür zu danken, daß er der ursprünglich nicht vorgesehenen Teilung des Werkes in zwei Bände, die sich sachlich leicht ergab und von mir auch aus persönlichen Gründen dringend gewünscht wurde, zugestimmt hat, und ferner dafür, daß er die Kosten für die Abbildungen nicht gescheut hat, die namentlich jenen auch unter den Germanisten wohl noch in der Mehrzahl befindlichen Lesern willkommen sein werden, die mit der germanischen Archäologie noch keine Fühlung haben.

Gießen, den 8. November 1912.

Karl Helm.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Erster Teil:

Die vorgeschichtliche Zeit.

Zweiter Teil:

Vorrömische und römische Zeit.

Abkürzungen.

AfdA.: Anzeiger für deutsches Altertum.

AfRW.: Archiv für Religionswissenschaft.

ags.: angelsächsisch.

ahd.: althochdeutsch.

AR.: Altgermanische Religionsgeschichte.

Arkiv: Arkiv för nordisk Filologi.

as.: altsächsisch.

BB.: Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen, hrsg. v. A. Bezzenberger und W. Prellwitz.

BJb.: Bonner Jahrbücher (s. S. 69, Anm. 9.)

Bl.: Blätter.

Bremer: O. Bremer, Ethnographie (s. S. 70, Anm. 13).

Bugge-Brenner: Bugge, Studien über die Entstehung der nord. Götter- und Heldensagen, deutsch von O. Brenner, 1889.

CIL.: Corpus Inscriptionum Latinarum (s. S. 98, Anm. 137).

Cleasby-Vigfusson: An icelandic-english dictionary, 1874.

DA.: Deutsche Altertumskunde.

DLz.: Deutsche Literaturzeitung.

Forrer; s. S. 63, Anm. 2.

GddSpr.: Geschichte der deutschen Sprache.

GddV.: Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit.

GM.: Germanische Mythologie.

Grdr.: Grundriß der germanischen Philologie. 2. Aufl.

Gruppe; s. S. 9, Anm. 1.

Hauck; s. S. 77.

HdM.: Handbuch der Mythologie.

Jb.: Jahrbücher.

IF.: Indogermanische Forschungen, hrsg. von K. Brugmann und W. Streitberg.

Ihm: M. Ihm, Der Mütter- und Matronenkultus (s. S. 391, Anm. 5).

KdG.: Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele. Hrsg. von Paul Hinneberg. Berlin u. Leipzig, B. G. Teubner, 1906, ff.

KGS.: Kulturgeschichte Schwedens.

Leg.: Leges, bezw. Legum.

MdG.: Mythologie der Germanen.

MG.: Monumenta Germaniae historica.

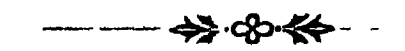
MSD.: Denkmäler deutscher Poesie und Prosa. Hrsg. v. K. Müllenhoff und W. Scherer. 3. Aufl. von E. Steinmeyer, Berlin, 1892.

Myth.: Mythologie.

MZ.: Mainzer Zeitschrift.

**

NA.: Nordische Altertumskunde.
NHJb.: Neue Heidelberger Jahrbücher.
Pauly-Wissowa: Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.
PBB.: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, hrsg. von (H. Paul und) W. Braune.
Potthast = Bibliotheca historica medii aevi². Berlin, 1896.
Rettberg; s. S. 77.
RG.: Religionsgeschichte.
RL.: Real-Lexikon.
s. v.: sub verbo.
SB.: Sitzungsberichte.
Schlemm; s. S. 63, Anm. 2.
Wattenbach: W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. I⁷ (s. S. 77).
Wb.: Wörterbuch.
WK.: Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift.
WSB.: Wiener Sitzungsberichte.
Wundt: W. Wundt, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze v. Sprache, Mythus und Sitte. Leipzig, 1900 ff.
Wuttke: A. Wuttke, Der Volksaberglaube der Gegenwart. 3. Aufl. von E. H. Meyer.
WZ.: Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst.
ZdVfV.: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, Berlin.
ZfdA.: Zeitschrift für deutsches Altertum.
ZfdöG.: Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien.
ZfdPh.: Zeitschrift für deutsche Philologie.
ZfdU.: Zeitschrift für deutschen Unterricht.
ZfdW(ortf.).: Zeitschrift für deutsche Wortforschung.
ZfvglSpr.: Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft.



Einleitung.

I.

Aufgabe und Methode.

1. Handbücher, welche den Zweck verfolgen, die Kenntnis der altgermanischen heidnischen Religion zu vermitteln, pflegen herkömmlicherweise den Titel Germanische, oder Deutsche, Nordische Mythologie[1] zu führen; doch hat es weder früher noch in neuerer Zeit an Autoren gefehlt, welche, ebenso wie es hier geschieht, diese Bezeichnung gemieden haben[2], weil sie sich nicht nur mit der Sache, um

[1] Jac. Grimm, Deutsche Mythologie, 1835; jetzt mit Nachträgen aus Grimms Nachlaß in 4. Auflage hrsg. von E. H. Meyer, 3 Bde., Berlin 1875—1878. — K. Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen, Bonn 1853, 6. Aufl. 1887. — N. M. Petersen, Nordisk Mythologi, Kopenhagen 1849, 2 Aufl. 1863. — J. L. Heiberg, Nordisk Mythologi udg. af Chr. Winther, Kopenhagen 1862. — B. Thorpe, Northern Mythology, 3 Bde, London 1851—1852. — F. Kauffmann, Deutsche Mythologie [2] (Göschen, Nr. 15), Stuttgart 1893. (In englischer Übersetzung von M. Steele Smith unter dem Titel „Northern M", London 1903.) — E. H. Meyer, Germanische Mythologie, Berlin 1891. — W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig 1895. — Eug. Mogk, Mythologie, Grundriß der germanischen Philologie [2], Bd. III, S. 320ff. — P. Herrmann, Deutsche Mythologie [2], Leipzig 1906; Nordische Mythologie, Leipzig 1903. — E. H. Meyer, Mythologie der Germanen, Straßburg 1903. — J. v. Negelein, Germanische Mythologie, Leipzig 1907 — E. Mogk, Deutsche Mythologie (Göschen, Nr. 15), Leipzig 1907.

[2] W. Müller, Geschichte und System der altdeutschen Religion, Göttingen 1844. — H. Petersen, Om Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro i Hedenold, Kopenhagen 1876 — Chantepie de la Saussaye, The Religion of the Teutons (= Handbooks on

die es sich handelt, nicht deckt, sondern geradezu irreführend ist.

Mythologie in dem seit Jahrzehnten üblichen Sinne bezeichnet zweierlei: eine Wissenschaft und zugleich ihren Gegenstand. Und zwar ist danach Mythologie als wissenschaftliches Objekt die Gesamtheit der Bilder und Mythen[3] in denen die religiösen Vorstellungen eines Volkes zum sprachlichen Ausdruck kommen, — als Wissenschaft ist sie die Beschäftigung mit eben diesen Äußerungen und ihrem Inhalt.[4]

Mythologie in diesem Sinne würde also das ganze Gebiet der Religion eines Volkes umfassen, wenn erstens dessen religiöse Vorstellungen nur in diesen Bildern und Mythen zum Ausdruck kämen, wenn zweitens sich alle religiösen Vorstellungen auf diesem Wege äußerten und drittens, wenn sie darin in voller Klarheit zutage träten.

Alle drei Bedingungen werden nicht erfüllt. Denn — um mit dem letzten Punkt zu beginnen — die einem Mythus zugrunde liegende religiöse Vorstellung ist in den seltensten Fällen klar, in sehr vielen gar nicht erkennbar. Schon die Menge der Deutungsversuche, die sich an jeden Mythus im Laufe der Zeit angeschlossen hat, zeigt das zur Genüge. Zweitens haben keineswegs alle religiösen Vorstellungen in Mythen überhaupt — geschweige denn in uns erhaltenen Mythen — Ausdruck gefunden, die zahlreichen Vorstellungen der sogenannten niedern Mythologie z. B nur zum geringsten Teil. Drittens sind die Mythen nicht die einzige Äußerungsform der Religion; neben ihnen steht eine zweite, die oft unmittelbarer, vor allen Dingen

---

the History of Religions, ed. M. Jastrow, Bd. III), translated from the Dutch by B. J. Vos, Boston and London 1902. — W. Golther, Religion und Mythus der Germanen, Leipzig 1909. — F. v. d. Leyen, Die Götter und Göttersagen der Germanen (Deutsches Sagenbuch I), München 1909. — R. M. Meyer, Altgermanische Religionsgeschichte, Leipzig, Quelle & Meyer, 1910.

[3] Ich sehe hier wie unten Abschnitt 27 ganz ab von den nicht- bzw. vorreligiösen Mythen.

[4] Ähnlich Müllenhoff, DA. 5, 157, der aber den Begriff durch mehrere Zusätze einschränkt. Vgl. auch E. H. Meyer, GM. § 11, Golther, HdM., S. 50.

stabiler und deshalb vielfach zuverlässiger ist: die heilige Handlung oder der Kultus.[5]

Beide Äußerungsformen religiösen Lebens können selbstverständlich, jede für sich allein, Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung sein; man kann den Kultus wissenschaftlich betrachten, also „Kultologie“ treiben, oder die Mythen in ihrer Form und ihrem Inhalt, ihrem Wachsen und Sichverschlingen, ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung untersuchen, also „Mythologie“ im eigentlichen Sinne treiben[6], wie sie H. Usener definiert hat als[7] eine „Formenlehre der religiösen Vorstellungen“ oder[8] „Lehre vom mythischen Vorstellen“. Aber nur die Betrachtung beider Erscheinungen kann ein annähernd vollständiges Bild der Religion eines Volkes geben.

Ebendeshalb weil beide, Kultus und Mythus, die Grundlagen unserer Erkenntnis der religiösen Vorstellungen sind, durfte im Titel dieses Buches nicht eines derselben genannt, das andere verschwiegen werden; aber auch beide zu nennen und von Kultus und Mythus zu sprechen, wäre nicht richtig gewesen, weil dadurch der Schein hätte erweckt werden können, als solle die Darstellung sich auf diese Äußerungsformen beschränken, die doch nur die Mittel geben sollen, das Wichtigere zu erkennen, das hinter ihnen liegt: die religiösen Vorstellungen selbst.

Sämtliche religiösen Vorstellungen aber, einzeln und in ihrer Gesamtheit, ebenso wie ihre sprachlichen und kultischen Äußerungsformen sind nirgends und zu keiner Zeit unveränderlich; deshalb ist die Aufgabe, die sich

[5] Über das Verhältnis von Mythus und Kultus s. unten Kap. 6, Abschn. 29.

[6] Diese Aufgabe hat sich die Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung in Berlin gestellt. Sie scheint aber durch eine willkürliche Begrenzung des Begriffes „Mythus“ und eine einseitige Deutungsmethode (s. unten Abschn. 28) ihre Bestrebungen von vornherein schädigen zu wollen. Vgl. H. Leßmann, Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, Leipzig 1908, und dazu Helm, Hess. Bl. für Volkskunde VIII, 139ff., van Gennep, Revue des études éthnographiques et sociologiques I (1908), S. 458f.

[7] H. Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. VI.

[8] H. Usener, Mythologie, Archiv für Religionswissenschaft VII, S. 24.

dieses Buch stellt, historisch: es handelt sich nicht darum, die Beschreibung eines dauernden oder zu irgendeiner Zeit herrschenden Zustandes, sondern eine Geschichte der Entwicklung und der Wandlungen innerhalb der germanischen Religion zu geben.

Anm. Neuerdings ist Chantepie de la Saussaye, The religion of the Teutons, S. 2, dafür eingetreten, den Ausdruck „Mythologie" im Sinne von Religionsgeschichte zu gebrauchen, wenigstens für die tieferen Stufen der Zivilisation. Das wäre möglich, sobald ein Übereinkommen in diesem Sinne zustande käme; praktisch ist der Gebrauch aber nicht, da das Wort „Mythologie" nun einmal seinen festen, anders gearteten Inhalt schon hat. Religionsgeschichte andererseits trifft genau zu und schließt jedes Mißverständnis aus.

2. Die Religionsgeschichte wird durch nichts außerhalb des Gegenstandes inhaltlich oder zeitlich beschränkt. Ihre Aufgabe ist es, das Gesamtbild der Entwicklung einer Religion festzuhalten von ihren ersten uns erkennbaren Anfängen zu ihren höheren Erscheinungsformen und ihren letzten Ausläufern und Überlebseln.[9] Nur zum Teil fällt dieser Entwicklungsgang in historische Zeit; speziell bei den Germanen gehören dieser nur die letzten Phasen ihrer nationalen Religion an, die im Norden zwar bis zum Ende des ersten Jahrtausends ein reiches Leben führt und eigentümliche Formen entwickelt, in den anderen Ländern aber frühe schon durch das eindringende Christentum in ihrer Entwicklung gehemmt wurde und unterging, ohne sich zu voller Höhe ausgebildet zu haben. Alles andere, vor allem die Ausbildung der primitiveren Stufen germanischen Glaubens, fällt in die prähistorische Zeit, in die zurückzudringen nie völlig gelingen wird. Wären wir auf das archäologische Material allein angewiesen, so würden wir auf ein tieferes Eindringen überhaupt verzichten müssen, da nur der Totenkult durch dieses deutlich beleuchtet wird. Als ein zweites unschätzbares Hilfsmittel tritt aber die ganze innere Struktur[10] religiöser Komplexe hinzu. Primitivere religiöse Vorstellungen pflegen bei der Entwicklung oder beim Eindringen von höheren nie

[9] Vgl. H. Usener, Mythologie, S. 22.
[10] H. Usener, a. a. O.

so völlig zu verschwinden, daß sie nicht wenigstens in Resten neben diesen höheren und jüngeren weiterleben; die Handlungen des Kultes pflegen noch fester zu wurzeln und selbst dann noch beibehalten zu werden, wenn ihre ursprüngliche Bedeutung dem Gedächtnis des Volkes längst ganz entfallen ist.

So lebt, wie bei allen Völkern, auch bei den Germanen durch Altertum und Mittelalter hindurch bis in unsere Tage in dem, was wir Aberglauben nennen, alter Glaube fort, in dem was wir als Sitte, Brauch und Sittlichkeit bezeichnen, vielfach alte kultisch bedingte Handlung; selbst in manchen unserer Spiele stecken möglicherweise Reste alter religiöser Vorstellungen und Handlungen.[11] Ähnlich war es zu allen Zeiten: wie die ganze Kultur eines Volkes, so setzt sich auch seine Religion jederzeit aus einer Summe von übereinander gelagerten Schichten verschiedenen Alters zusammen, und es bleibt der Religionsgeschichte nur die zwar leicht zu formulierende, aber oft schwer zu vollbringende Aufgabe, dies vor unsern Augen liegende „Nebeneinander in ein Nacheinander aufzulösen".[12]

Die wichtigste und unentbehrlichste Förderung bei dieser Arbeit erhalten wir durch die vergleichende Religionswissenschaft. Wir bedürfen dieser am wenigsten dann, wenn wir die Höhepunkte einer Religion mit ihren stark individuellen Zügen betrachten, obwohl auch auf diese oft von anderen Religionen her ein unerwartetes Licht fällt; dagegen können wir die vergleichende Religionswissenschaft um so weniger entbehren, mit je älteren Stufen einer Religion wir uns beschäftigen, seien es nun ihre historischen Überbleibsel, sei es ihr prähistorischer Bestand. Wenn für unsere Aufgabe unsere Quellen zu versagen drohen, wenn sie dürftig und lückenhaft sind oder für sich allein selbst ganz unverständlich und unbrauchbar scheinen, dann zeigt uns die allgemeine Religionswissenschaft an den analogen Erscheinungen in den Religionen anderer, besonders auch primitiver Völker nicht nur die Punkte, auf die es bei der

[11] Über diese ganze Gruppe volkskundlicher Quellen und ihre Bewertung s. unten Abschnitt 66. Über das Spiel vgl. S. Singer, Deutsche Kinderspiele, ZdVfV. 13, 49ff., 167ff., 179.

[12] Usener, a. a. O., S. 22f.

Untersuchung in erster Linie ankommt, die Fragen, die gestellt werden müssen, sondern sie gibt uns in demselben Vergleichsmaterial vielfach auch die Mittel, diese Fragen zu beantworten und scheinbar unlösbare Rätsel zu lösen.

3. Die Religionsgeschichte als eine historische Wissenschaft arbeitet mit der Methode aller philologisch-historischen Wissenschaften. Ihre Grundlage[13] ist also die Sammlung und Kritik der Quellen. Dabei begegnet die Prüfung, ob eine Quelle glaubwürdig und in ihrem Inhalt für uns brauchbar ist, bald größeren, bald geringeren Schwierigkeiten. Verhältnismäßig einfach liegt die Sache noch da, wo es sich um historische Nachrichten handelt, die uns über Tatsachen des Glaubens oder des Kultes berichten. Hier handelt es sich nur darum, zu untersuchen, ob der Autor, der uns dies überliefert, auf Grund persönlicher Erfahrung oder durch Berichte seiner Gewährsmänner gut unterrichtet sein kann, ob ihm nicht Mißverständnisse untergelaufen sind, oder bewußte Tendenz seine Darstellung gefärbt hat. Eigentliche Fälschungen und Erfindungen sind für jüngere Zeiten ebenfalls in Rechnung zu stellen, für ältere Zeiten aber kaum anzunehmen. Nicht immer sind diese Fragen befriedigend und definitiv zu lösen.

Schwieriger und verwickelter wird die Aufgabe noch, wenn wir es nicht mit historischen Nachrichten zu tun haben, sondern mit poetischen Quellen. Hier werden nicht nackte geschichtliche Tatsachen, sondern mythische Sagen überliefert, und diese — wie es in der Natur der Sache liegt — in einer Form, welche keine für unsere Zwecke ohne weiteres verwendbare Originale darstellt sondern Endprodukte einer jahrhundertelangen Entwicklung, die sich zunächst vorliterarisch abgespielt hat. Lange vor ihrer ersten schriftlichen Fixierung haben diese Sagen sich von ihrer ursprünglichen Gestalt mehr und mehr entfernt, sie sind mit andern Sagen vermischt worden, haben echte alte Züge zum Teil verloren und neue aufgenommen; vielleicht ist gerade das religiöse Element von andern völlig überwuchert und zurückgedrängt worden. Der oder die

[13] Vgl. H. Paul, Methodenlehre (im Grundriß der German. Philologie, Bd. I²), § 4ff.

poetischen Bearbeiter historischer Zeit haben die überlieferten Stoffe weiter ausgeschmückt, d. h. vom Standpunkt des Religionshistorikers aus: entstellt. Schließlich kann ein ungeschickter oder willkürlicher Abschreiber den Text unabsichtlich oder absichtlich mehr oder weniger geändert haben. Es ist also eine trübe Quelle, die hier fließt, und man tut gut, sie auch im Namen richtig zu charakterisieren, indem man diese Erzeugnisse nicht mehr, wie es hergebrachterweise auch heute noch oft geschieht, Mythen nennt: es sind Sagen und Dichtungen mit sehr verschiedenwertigem, oft geringem mythischen Einschlag. Falsches und echtes, junges und altes in ihnen zu scheiden, ist in erster Linie Sache der literarhistorischen und sprachwissenschaftlichen Kritik — und wir müssen darauf gefaßt sein, daß an dem Punkte, bis zu welchem uns diese Kritik führt, das gewünschte Ziel noch nicht erreicht ist und wir uns, wenigstens vorläufig, mit unvollkommenen Resultaten zufrieden geben müssen. Auch der aus allen seinen Umhüllungen herausgeschälte Mythus aber ist noch nicht ohne weiteres verwendbar: er wird zunächst Objekt der „mythologischen" Kritik, welche die Aufgabe hat, die religiösen Tatsachen, die ihm zugrunde liegen, klarzulegen. Auch diese Kritik wird oft genug nicht vollauf befriedigende Resultate erreichen.

Die durch Sammlung und Kritik der Quellen ermittelten Tatsachen müssen endlich, soweit als irgend möglich, zeitlich und lokal festgelegt werden, damit sie ihre richtige Stellung im Gesamtbild erhalten. Wohl kann es schwerwiegende sachliche Gründe geben, die uns veranlassen, eine für irgend eine Zeit bei einem Zweig der Germanen bezeugte Erscheinung auch in einer anderen Zeit als vorhanden zu betrachten oder für andere Teile des Gesamtvolkes, vielleicht gar für alle, in Anspruch zu nehmen. Aber ohne solche sachliche Gründe ist jede Verallgemeinerung vom Übel.[14] Zeitlicher Wandel und örtliche Differenzierung sind die Haupteigenschaften aller kulturellen, mithin auch aller religiösen Erscheinungen. Mag auch für

[14] Dieser Grundsatz ist zuerst scharf präzisiert ausgesprochen worden von K. Müllenhoff in der Vorrede zu den Mythologischen Forschungen aus dem Nachlasse von Wilh. Mannhardt, S. X f.

die primitivsten Vorstellungen, die uns auf der ganzen Erde in ähnlicher Weise begegnen, die Differenzierung gering und uns oft unkennbar sein, ganz fehlt sie auch hier nicht; sie wird um so stärker, je weiter die Entwicklung zu höheren Stufen religiöser Vorstellung fortschreitet, je mehr sich zugleich ein Volk ausbreitet und je mehr infolge der geographischen Scheidung seine einzelnen Teile in ihrer Sprache, ihrer sozialen und staatlichen Organisation und in ihren Beziehungen untereinander und zu ihren nichtgermanischen Nachbarn eigene Wege gehen.

Die Mißachtung oder die Unkenntnis dieser Tatsachen haben in älteren Untersuchungen zur germanischen Mythologie sowie in Darstellungen derselben nicht selten den verhängnisvollen Fehler gezeitigt, daß man alle im ganzen Gebiet der Germanen zu irgendeiner Zeit gefundenen Zeugnisse in ein großes, angeblich allen Germanen angehörendes Religionssystem zusammenschmolz[15], das es nie gegeben hat und nie geben konnte.

[15] Diese Richtung kommt namentlich zu Wort in den Werken J. W. Wolfs, Beiträge zur deutschen Mythologie, 1852 und 1857, Die deutsche Götterlehre, 1852, [2] 1874, und in Simrocks Handbuch (s. S. 1, Anm. 1). Wie gewöhnlich die in weiteren Kreisen herrschenden Ideen der wissenschaftlichen Forschung um Erhebliches nachhinken, so kann man auch heute bei Laien noch deutlich die Nachwirkung dieser alten Schule feststellen. In zahlreichen Artikeln und Notizen in der Tagespresse, die aus der Feder von Leuten stammen, denen die neueren wissenschaftlichen Ergebnisse unbekannt geblieben sind, kommen jene Anschauungen immer noch zum Ausdruck, leider auch in manchen Arbeiten der volkskundlichen Literatur, deren Verfasser die Verpflichtung hätten, sich besser zu orientieren.

II.

Ursprung und Wesen der Religion.[1]

4. Zwei Grundanschauungen über den Ursprung der Religion stehen sich seit altersher schroff gegenüber. Wie bei der Frage nach dem Ursprung der Sprache drehte sich der Streit darum, ob die Religion φύσει entstanden sei, d. h. Kraft einer dem Menschen innewohnenden Naturanlage, oder θέσει, d. h. durch bewußte Erfindung einzelner, ohne eine solche Anlage, eventuell sogar im Widerspruch zu den Anlagen des Menschen.

Die Erfindungstheorie, welche die Entstehung der Religion θέσει annimmt, begegnet uns zu verschiedenen Zeiten und besonders im Rationalismus des 18. Jahrhunderts; sie hat im vergangenen Jahrhundert eine Art Auferstehung gefeiert in der nahe verwandten Wanderungstheorie[2], zuletzt in Gruppes Adaptionismus[3], der hier als letztes Glied dieser Reihe kurz charakterisiert werden muß. Nach Gruppe

---

[1] Literatur bei Mogk, Mythologie, § 1. Vgl. besonders: O. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, Bd. I (1887), S. 1—278; M. Müller, Natürliche Religion, deutsch von Schneider (1890); K. Bousset, Das Wesen der Religion, Halle 1907; G. Simmel, Die Religion, Frankfurt 1907; ferner: W. Wundt, Völkerpsychologie II, 1, S. 527ff., II, 3, S. 726ff.; C. Schaarschmidt, Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte, Leipzig 1907, S. 7—31; Edv. Lehmann, Die Anfänge der Religion, KdG. I, Abt. III, 1, S. 1ff. — Weitere Literatur in den folgenden Anmerkungen.

[2] Wundt, a. a. O., II, 1, S. 566ff.; Schaarschmidt, a. a. O., S. 12f.

[3] Gruppe, a. a. O., S. 267ff.

hat die Menschheit[4] von Natur keinen „aktiven Trieb zur Religion, sondern eine passive Potenz; eine Empfänglichkeit, keine Kraft“. Die Religion ist dem Menschen nicht angeerbt, sondern anerzogen unter bewußter Verletzung der Denkgesetze, gestiftet im Interesse der Herren der Gesellschaft, „indem den Enterbten der Gesellschaft eine scheinbare Befriedigung des Selbsterhaltungs- und Selbstbereicherungstriebes geboten wird“, damit sie sich gegen eben diese Gesellschaftsordnung nicht auflehnen. Von hier bis zu dem Satze, daß alle Religion Priestertrug sei, ist kein großer Schritt mehr.[5] Gruppe mußte unter diesen Voraussetzungen zu den Annahmen kommen, erstens, daß die Menschheit ursprünglich religionslos gewesen sei, und zweitens, daß die merkwürdige Übereinstimmung religiöser Vorstellungen selbst der weitest entfernten Völker nur auf einer Übertragung von einem Mittelpunkt aus beruhen kann.

Den ersten Satz sucht Gruppe (S. 259f.) durch die Feststellung zu stützen, daß auch heute noch viele Völker auf der Erde ohne religiöse Vorstellungen seien. Aber diese Behauptung ist nach dem jetzigen Standpunkt der Ethnologie unhaltbar: völlig religionslose Völker gibt es nicht.[6] Damit fällt schon diese ganze Theorie; denn die zahllosen Über-

---

[4] A. a. O., S. 259 f.

[5] Besonders dahin zielende Sätze a. a. O, S. 269, wie: „Die Religion predigt den Armen, sich nicht Schätze zu sammeln, da sie die Motten und der Rost fressen, und ist ein Bollwerk für die, welche sich solche Schätze schon gesammelt haben“. „Indem den ewigen Feinden der Gesellschaft, den Enterbten der Gesellschaft eine scheinbare Befriedigung des Selbsterhaltungs- und Selbstbereicherungstriebes geboten wird, werden ihre natürlichen Instinkte abgehalten, sich gegen die Ordnung der Gesellschaft aufzulehnen“ usw.

[6] G. Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1880), S. 1 ff.; Schaarschmidt, S. 43, wo auch weitere Literatur verzeichnet ist; E. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker (KdG., Teil I, Abt. III, 1), S. 10. Die Ansicht, daß ein Volk religionslos sein könne, taucht allerdings immer wieder auf, vgl. W. Volz, Die Religionslosigkeit der Kubus auf Sumatra (Petermanns Mitteilungen 57, 1 [1911], S. 288—292). Über die Frage, unter welcher Begrenzung des Religionsbegriffes von religionslosen Völkern gesprochen werden kann, vgl. Wundt, a. a. O., II, 3, S. 612.

einstimmungen[7] gerade der primitivsten Vorstellungen, die sich über die ganze Erde hin immer wieder finden und sich auch heute noch in den Kulturvölkern dauernd erneuern, läßt eine Erklärung aus Übertragung von einer Stelle aus als ein Ding der Unmöglichkeit erscheinen. Die Gleichartigkeit dieser Vorstellungen, die so groß ist wie die Gleichartigkeit der Menschen im Empfinden und Denken, kann nur aus einer bei allen Menschen gleichartig vorhandenen religiösen Anlage erklärt werden. Mithin ist die Religion φύσει entstanden. Auf diesem Standpunkt stehen auch die meisten der in den letzten Jahrzehnten gegebenen Erklärungsversuche; sie differieren aber im einzelnen außerordentlich, da die verschiedensten Grundursachen als ursprünglichste Wurzel der Religion angenommen wurden: der Kausalitätsdrang von Peschel und anderen[8], das Gefühl des Unendlichen besonders von Max Müller[9], das ästhetische Empfinden von Pfleiderer[10], die Angst von den Vertretern der kakodämonistischen Theorie[11], insbesondere die vor dem Tode[12] oder der Schauer vor allem Unbekannten[13], der Wunsch und die Selbstidealisierung

---

[7] Die religionsgeschichtlichen Werke geben dafür Material zur Genüge. Man beachte aber besonders noch J Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion (Haarlem 1877), Kap. I: Die Existenz der religiösen Anlage.

[8] Peschel, Völkerpsychologie, S. 256; vgl. Gruppe, S. 217. Gegen die Ursprünglichkeit des Kausalitätsdrangs: Wundt, a. a. O., II, 2, 179ff.

[9] Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (Straßburg 1880), S. 31 ff., Natürliche Religion, S. 144 ff.; auch Schaarschmidt, S. 31, stellt dies Gefühl an die Spitze der Momente, welche zur Religion führten. Vgl. Gruppe, S. 218 ff.

[10] O. Pfleiderer, Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion, Jahrbücher für protestantische Theologie, Bd. I, S. 65—184.

[11] Vgl. besonders Roskoff, a. a. O., S. 34f., und desselben Geschichte des Teufels (1869), S. 15 ff.

[12] J. Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker (1881). Vgl. Schaarschmidt, a. a. O., S. 17.

[13] Happel, a. a. O., S. 54 ff.

von den Anhängern der eudämonistischen Theorie wie L. Feuerbach[14] u. a.

Alle diese Erklärungsversuche sind vielfach kritisch beleuchtet worden, schon deshalb, weil jede neue Theorie sich mit ihren Gegnern abfinden muß.[15] Der Grundmangel, an dem sie aber alle leiden, ist ihre Einseitigkeit, die darin liegt, daß sie alle je nur ein einziges Grundprinzip annehmen. So einfach pflegen seelische Vorgänge nicht bedingt zu sein und sich begreifen zu lassen. Alle die von einzelnen in den Vordergrund gerückten Momente: Furcht, Freude, Kausalitätsdrang usw. haben gewiß bei der Entstehung und Entwicklung der religiösen Vorstellungen mitgewirkt, nebeneinader und nacheinander, je nach dem Kulturstand des Menschen dieses oder jenes vorwiegend, aber nie — auch in den primitivsten Anfangsstadien religiöser Entwicklung nicht — eines ausschließlich.[16] Auch die von Gruppe betonte Absicht, den Zwecken der Gesellschaft zu dienen, hat in gewissen Zeitläuften eine oft nicht geringe Rolle gespielt. Das einheitliche, das all diesem zugrunde liegt, ist die eine menschliche Psyche, aber deren Kräfte sind viele.

5. Eine ganz ähnliche Einseitigkeit wie bei der Beantwortung der Frage, welche seelischen Kräfte des Menschen bei der Entstehung religiöser Vorstellungen beteiligt sind, hat sich bei der Erörterung der anderen Frage geltend gemacht, in welchen primitiven Vorstellungen denn nun die eigentliche Wurzel der Religion zu finden sei. Auch hier scheiden sich die Erklärer in zwei große Gruppen.

Die Anhänger der sogenannten naturalistischen Theorie[17] betrachten als die ursprünglichste Religionsform die un-

---

[14] L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums[2] (1843); auf ihm fußend und weiterbauend (vgl. Gruppe, S. 248) W. Bender, Das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung[2] (1886).

[15] Ausführliche kritische Würdigung all dieser Theorien finden sich bei Gruppe, a. a. O., S. 196 ff.; Wundt, a. a. O., II, 1, S. 532 ff.; Schaarschmidt, S. 12 ff.

[16] Vgl. Siebeck, Religionsphilosophie, S. 52 f.; Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, S. 1.

[17] Vgl. Wundt, II, 1, S. 543 ff.

mittelbare Verehrung jener Mächte, die der Mensch in der äußeren Natur wirksam findet. Die Führung in dieser Richtung haben namentlich die älteren Archäologen und Philologen wie W. Schwartz, Ad. Kuhn, M. Müller gehabt.[18]

Ihnen gegenüber vertraten besonders Ethnologen die sogenannte animistische Theorie.[19] Diese Theorie betrachtet als die Grundlage der Religion die Vorstellung von Seelen, welche die ganze belebte und leblose Natur bewohnen. Vom Naturalismus unterscheidet sich der Animismus also dadurch, daß nach ihm nicht die natürlichen Erscheinungen und Vorgänge an sich, sondern lediglich die Vorstellung von in ihnen wirksamen Seelenwesen religiöse Empfindungen im Menschen auslösen. Diese in der Natur hausenden Seelen werden als primär betrachtet: sie sind dem Animismus nicht menschliche Seelen, die erst sekundär, etwa nach dem Tod der Menschen, in die Natur eingegangen wären, und ebensowenig ist die Vorstellung von Seelen, welche die Natur beleben, jünger erst nach Analogie der Vorstellungen von menschlichen Seelen geschaffen. Wird dies angenommen und somit die Vorstellung menschlicher Seelen, insbesondere der Ahnenseelen, als Wurzel aller Seelenvorstellungen betrachtet, dann sprechen wir nicht mehr von Animismus, sondern von Manismus; als dessen Hauptvertreter haben H. Spencer und Jul. Lippert[20] zu gelten.

Alle diese verschiedenen Ansichten haben nur den Wert von konstruierten Theorien, die sich nicht beweisen lassen. In Wirklichkeit ist es uns nicht möglich, für irgend eine Zeit eine dieser Wurzeln religiösen Glaubens als nicht

---

[18] Vgl. besonders W. Schwartz, Der Ursprung der Mythologie, dargelegt an griechischer und deutscher Sage, Berlin 1860, Einleitung, S. 1—25.

[19] Vgl. besonders E. B. Tylor, Anfänge der Kultur, deutsch von J. Spengel und Poske, Leipzig 1873, und über die ganze Richtung Wundt, II, 1, 546 ff., II, 2, 168 ff.

[20] Herbert Spencer, Soziologie, deutsch von Vetter und Carus, I, 344 ff., IV, 6 ff.; Jul. Lippert, Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, Berlin 1880, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882, und das schon oben, S. 11, Anm. 12, genannte Werk. Dazu Gruppe, a. a. O., S. 138 ff., Wundt, II, 1, 547 ff., IV, 1 437 f.

vorhanden zu erweisen, und nichts berechtigt uns, für die Frühzeit des Menschen etwas anderes anzunehmen. Wie zu allen Zeiten wird es auch damals schon gewesen sein. Die Gesamtheit der natürlichen Erscheinungen und Vorgänge, die der Mensch in seiner Umgebung sah und in seinem Innern verspürte, löste in ihm religiöse Vorstellungen[21] aus: die Vorstellung eines in ihm selbst lebenden Seelenwesens und die Vorstellung von Mächten, die sich in der Natur äußern; ob er diese ebenfalls als Seelenwesen, die in den natürlichen Erscheinungen leben (Animismus) oder diese Erscheinungen selbst als identisch mit den von ihm erkannten Mächten aufgefaßt hat (Naturalismus), können wir nicht sagen.

6. Eine viel und heftig umstrittene Frage ist es, ob außer den beiden besprochenen Wurzeln der Religion noch eine dritte vorhanden war. Nachdem schon früher, namentlich von seiten der Theologie, die Hypothese eines ursprünglichen Monotheismus, von welchem die heidnischen Völker abgefallen seien, verfochten worden war[22], sind neuerdings Andrew Lang und Leopold v. Schröder[23]

---

[21] Vgl. auch die Formulierung bei Usener, Mythologie, S. 10. — L. v. Schroeder, Wesen und Ursprung der Religion, Beiträge zur Weiterbildung der christlichen Religion, I, S. 8 ff., leitet die Naturverehrung aus dem Phänomen des Lebens ab, mit Recht; wenn er aber ebenda, S. 13 f., die Seelenvorstellung aus dem Phänomen des Todes herleitet, so ist das jedenfalls zu eng gefaßt; ist doch auch der Traum eine nicht unwesentliche Quelle der Seelenvorstellungen. Also nicht die Phänomene des Lebens und des Todes, sondern die des Lebens außer dem Menschen und im Menschen — auch der Tod ist ja der primitivsten wie der höchsten Naturanschauung nur eine besondere Form des Lebens — sind die Quellen der Religion.

[22] Vgl. Siebeck, Religionsphilosophie, S. 53 ff.

[23] Andrew. Lang, Making of religion ², 1900 (dazu Wundt, II, 3, S. 404 ff.), 3. Aufl. 1909; ferner Langs Rez. von G. Schmidt, L'origine de l'Idée de Dieu, I (Wien 1910), Folk-Lore, XXI, S. 516 ff.; L. v. Schroeder, a. a. O., S 17 ff., und Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern, Wiener Zs. für die Kunde des Morgenlandes 19, S. 1 ff.; vgl. auch P. Ehrenreich, Götter und Heilbringer, Zeitschrift für Ethnologie 38, S. 587 ff.

mit Entschiedenheit dafür eingetreten, daß wenigstens neben Naturverehrung und Seelenvorstellung die Vorstellung eines höchsten guten Wesens zum ursprünglichen Bestand der religiösen Vorstellungen des Menschen gehöre. Die Bedenken, die gegen diese Annahme erhoben werden können, werden von deren Anhängern sehr unterschätzt, und gerade die Begründung v. Schröders ist geeignet, diese Bedenken zu stärken. Er will diese Vorstellung darauf zurückführen, daß der Mensch nachgedacht habe, woher der altruistische Trieb komme, den er in sich beobachtete. Das Resultat dieses Nachdenkens sei der Schluß gewesen, es müsse Einer da sein, dessen Willen ihn hervorgerufen habe, Einer nach dessen Willen der Mensch handle, und der auch alles gemacht habe, was er um sich sieht. Das sind Gedanken, die schließlich zur Vorstellung eines höchsten Wesens führen können und oft auch dazu geführt haben; aber es muß sehr zweifelhaft bleiben, ob wir in jener Frühzeit, in der die andern religiösen Vorstellungen erwuchsen, den Menschen schon diese Gedankengänge zutrauen dürfen. Setzen wir doch auch die Entstehung persönlicher Götter in eine späte Zeit religiöser Entwicklung; die Vorstellung eines höchsten guten Wesens kann ihrer Entstehung nach nicht älter sein. Und wenn, wie Schröder sagt, in allen historischen Religionen sich die drei Elemente nachweisen lassen, so ist damit nicht gesagt, daß sie gleich alt sind.

7. Da die religiösen Erscheinungen sich nur aus der Beschaffenheit der menschlichen Psyche erklären, also psychologische Vorgänge sind[24], so muß auch eine systematische Übersicht derselben von psychologischer Grundlage ausgehen. Solch eine Übersicht darf aber in ihrer Bedeutung nicht mißverstanden werden. Man kann zwar nach dem Grundsatz, daß wie für das Kind so auch für die Gesamtheit die einfacheren psychologischen Vorgänge als die früheren zu betrachten sind[25], auf Grund der psy-

---

[24] H. Paul, Methodenlehre, § 6 (S. 165); Wundt, II, 1, S. 577 f., 584 ff., 615 ff.

[25] Häckels „biogenetisches Grundgesetz": die Ontogenese ist ein verkürztes Abbild der Phylogenese; jedoch in psychologischen Fragen nur mit Vorsicht zu verwenden; vgl. K. Groos, Das Seelenleben des Kindes, 1904, S. 10 ff. — Über die Ver-

chologischen Übersicht eine gewisse relative Chronologie der religiösen Erscheinungen aufstellen. Diese Chronologie kann aber einmal nur ein Fingerzeig für die Reihenfolge des ersten Auftretens einer Erscheinung sein; nach dem schon oben (§ 4) Angedeuteten soll damit nicht gesagt sein, daß sich die Erscheinungen in der aus der psychologischen Einteilung ersichtlichen Reihenfolge ablösen. Die einfacheren religiösen Erscheinungen leben nicht nur fort, sondern erzeugen sich auch immer wieder aufs neue neben den komplizierteren.[26] Und auch die Reihenfolge des ersten Auftretens wird durch diese psychologische Übersicht nur ungefähr angedeutet. In Wirklichkeit spielen bei der historischen Entwicklung mancherlei Nebeneinflüsse mit, welche die gerade psychologische Entwicklung beeinflussen und durchkreuzen: Die besonderen Lebensbedingungen eines Volkes, die sein Empfinden in bestimmter Richtung beeinflussen, und vor allem die Berührungen mit Nachbarvölkern und Stämmen, woraus sich immer in größerem oder geringerem Grade Übertragungen und Mischungen religiöser Anschauungen ergeben.

---

wandtschaft der Psychologie des Kindes mit der primitiver Völker spricht auch kurz: Goblet d'Alviella, Transactions of the third International Congress for the History of Religions, Oxford 1908, II, S. 375.

[26] Vgl. auch Wundt, II, 1, S. 581, über das Fortleben des Mythus: „Darum ist der Mythus keine Denkform, die einer nie wiederkehrenden Vergangenheit angehört, sondern er lebt fort oder strebt sich wieder zu beleben, wo er zeitweise verschwunden scheint“. Der Umweg über die ästhetische Apperzeption, die sich erst wieder zur mythologischen steigere, halte ich allerdings nicht für prinzipiell nötig.

III.

Die religiösen Vorstellungen.

A. Die Seelenvorstellungen.

8. Die Seelenvorstellungen sind nicht durchaus einheitlich.[1] Einerseits wird die Seele aufgefaßt als eine Eigenschaft des lebenden Körpers, an den sie gebunden ist. Als ihr Sitz wird dann entweder der Körper als ganzes oder irgend ein Teil desselben: Blut, Nieren, Auge, Herz, die Ausscheidungen usw. betrachtet. Im ersteren Fall nennen wir sie Körperseele[2], im letzteren Organseele.[3] Ihr gegenüber steht die Vorstellung einer vom Körper trennbaren Seele, die man mit Wundt praktisch als Psyche bezeichnen kann. Wir unterscheiden auch hier zwei Formen: die eine ist die mit der Organseele verwandte Hauchseele[4], die mit dem Atem, besonders mit dem letzten Atemzug dem Körper entweicht. Der Unterschied von den im Blut oder den Ausscheidungen sitzenden Seelen ist der, daß diese außerhalb des Körpers nicht weiterleben wie jene. Die

[1] Über die psychologischen Grundlagen der Seelenvorstellungen vgl. besonders Wundt, Völkerpsychologie[2], IV, 1, S. 78ff., dem meine Darstellung im allgemeinen folgt. Einige Einwände gegen Wundt bei Kauffmann, ZfdPh. 41, S. 361ff., in der Besprechung der ersten Auflage, wo sich die Erörterungen über die Seelenvorstellungen in Band II, 2, finden. — Die Literatur über den Seelenglauben ist sehr weit ausgedehnt. Ich hebe, außer den schon genannten Werken von Tylor und Lippert, besonders heraus: F. Schultze, Psychologie der Naturvölker, 1900, S. 215ff.; A. Lang, Myth, Ritual and Religion, 1884. Weitere Werke über den Seelenglauben der Naturvölker bei Wundt, S. 237, Anm.

[2] Wundt, a. a. O., S. 82ff.

[3] a. a. O., S. 88ff.

[4] a. a. O., S. 125ff.

zweite Form der vom Körper trennbaren Seele ist die **Schattenseele**[5], psychologisch zu erklären als Erzeugnis von Phantasie, Traum- und Erinnerungsbildern. Die vom Körper trennbare Seele pflegt in bestimmter Gestalt vorgestellt oder veranschaulicht zu werden und zwar ursprünglich kaum in der Gestalt des Menschen — dies scheint erst späterer Entwicklungsstufe anzugehören —, sondern zuvörderst in Tiergestalten[6], dann aber auch in Gestalt von Pflanzen und selbst von leblosen Dingen: insbesondere die Seele als Wurm, Schlange, Maus, Vogel u. ä. sind weitverbreitete Vorstellungen.[7]

Für alle diese einfachen Seelenvorstellungen ist die stete Beziehung auf ein ganz bestimmtes einzelnes Individuum charakteristisch; in welcher Gestalt sie erscheint, ist dafür völlig gleichgültig: sie bleibt auch als Tier die Seele des einen bestimmten Menschen, wenn sich auch hier schon die ersten Spuren von Vermengung der Seelenvorstellung mit dem Naturdienst zeigen.

Auf einer weiteren Stufe der Entwicklung kann die Beziehung des Seelenwesens auf ein bestimmtes menschliches Individuum verloren gehen; wir sprechen dann nicht mehr von Seelen, sondern von Geistern[8], wobei die Grenze

---

[5] a. a. O., S. 125 ff., 168 ff.

[6] Hierüber handelt **Wundt**, a. a. O., S. 145 ff. (1. Auflage S. 60 ff.); aber es ist wohl nicht ganz richtig, von einer „Inkorporierung" der Seele zu sprechen, wie Wundt tut, als ob die Seele erst sekundär in diesen neuen Körper eintrete, der doch wohl eine primäre Apperzeption dieser Seele ist; so auch **Kauffmann**, a. a. O., S. 635. Auch andere (R. M. **Meyer**, S. 76) betrachten allerdings die Seele in Tiergestalt als etwas jüngeres, das die „Verwandlungsfähigkeit" der Seele voraussetze. Aber gerade die Vorstellung von dieser „Verwandlungsfähigkeit" scheint mir jung zu sein: es ist dies nur eine ätiologische Formel durch welche die Verschiedenheit der Gestalten, in welchen die Seelen vorgestellt werden, erklärt werden sollte.

[7] a. a. O., S. 145 ff., 157 ff.; J. **Grimm**, Mythologie, II, S. 690 ff.; O. **Dähnhardt**, Natursagen, Bd. III, S. 476—486; O. **Tobler**, Die Epiphanie der Seele in der deutschen Volkssage, Kiel 1911. Für die Antike vgl. G. **Weicker**, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, 1903.

[8] **Wundt**, a. a. O., S. 212 f.

natürlich nicht immer genau erkennbar ist. Wird ein solches Seelenwesen ohne Beziehung zu einem bestimmten Träger mit dem Schicksal der Menschen in Verbindung gesetzt[9], wird ihm Einfluß auf deren Glück und Unglück, auf ihre ganzen Lebensbedingungen zugeschrieben, so heißen wir es Dämon.[10] Gefühle der Furcht, des Grauens oder der Hoffnung usw., die man für die Entstehung religiöser Vorstellungen verantwortlich gemacht hat, konnten mit der Seelenvorstellung schon verknüpft sein, sie mußten es aber nicht; mit der Vorstellung von Dämonen sind sie untrennbar verbunden.

9. Die Gesamtheit der Seelenvorstellungen und der daraus entspringenden Handlungen nennen wir Seelenglauben und Seelenkult.[11] Wenn beides von manchen als nicht religiös angesehen wird, so ist das nur die Folge einer engeren — und zu engen — Definition des Religionsbegriffes. Jedenfalls ist es für diese schwer, anzugeben, wo denn nun die Grenze zwischen nichtreligiösem und religiösem Seelenglauben liegt.

10. Die Stufen des Seelenglaubens sind nicht leicht zu fassen. Die niedrigste Form wird am besten als primitiver Seelenglauben bezeichnet, nicht mit Wundt als primitiver Animismus[12], da unter Animismus meist, wie auch oben S. 13 ausgeführt ist, etwas ganz anderes verstanden wird. Geknüpft ist dieser primitive Seelenglauben an die primitivsten Seelenvorstellungen; als solche betrachtet die Psychologie die Körper- und die Schattenseele, „die dem primitiven Menschen nächstliegenden einfachen Assoziationen zwischen dem eigenen Leib und seinen Lebenserscheinungen, zwischen dem Menschen selbst und seinem Traumbild."[13] Organ- und Hauchseele repräsentieren diesen

[9] Wundt, a. a. O., S. 196 ff., 216.

[10] Von Wundt, a. a. O., II, 2, 458 f., definiert als Seele höherer Stufe, „deren Wirkung sich durch Zauber ins Schrankenlose erweitern kann".

[11] Wundt, a. a. O., S. 218 ff.

[12] Wundt, a. a. O., S. 230 ff.

[13] Wundt, a. a. O., S. 253.

gegenüber eine etwas höhere Stufe. Für eine historische Betrachtung ist diese Unterscheidung indessen ziemlich nebensächlich, weil die unterste Stufe kaum irgendwo rein für sich allein nachzuweisen ist.

Mit den primitiven Seelenvorstellungen verbindet sich primitivste Kulthandlung: zunächst Handlungen, durch die der Mensch die Seele eines gestorbenen Genossen abwehrt oder sich nutzbar macht. Das erste geschieht durch die Beseitigung, eventuell durch die Vernichtung, Verbrennung der Leiche, das zweite durch Essen des Toten, Anthropophagie, durch die man sich dessen seelische Kräfte anzueignen sucht. An diese kultische Handlung schließen sich die primitiven Formen jener Handlungen an, die man als Zauber[14] bezeichnet.

11. Mit dem Zauberglauben hängt aufs engste der Fetischismus[15] zusammen. Wir verstehen darunter eine Religionsform, bei welcher beliebige sinnlich wahrnehmbare Dinge als zauberkräftig betrachtet und religiös verehrt werden. Beide Merkmale gehören unbedingt zusammen. Es ist weder richtig, schlechtweg von religiös verehrten sinnlichen Gegenständen zu sprechen, ohne ihre Zauberkraft zu berücksichtigen, noch sie einfach als Zaubermittel zu betrachten.[16]

[14] Wundt, a. a. O., S. 262 ff.; siehe unten S. 44 ff.

[15] Vgl. C. de Brosses, Du culte des dieux fétiches, Paris 1760; F. Schultze, Der Fetischismus, Leipzig 1871; Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, 1880; Tylor, Die Anfänge der Kultur, deutsch von Spengel und Poske, 2 Bde., 1873; M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 1880, S. 58 ff.; J. Lubbock, The origin of civilisation and the primitive condition of man, deutsch von A. Passow, 1875, S. 216 ff.; Bastian, Über Fetischismus, 1894; de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, 1903; Haddon, Magic and Fetishism, 1906; Schaarschmidt, Die Religion, S. 95 ff.; R. M. Meyer, Fetischismus, AfRW. XI, 1908, S. 320—338; E. Lehmann, Erscheinungswelt der Religion, I B 1 b (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II, S. 510).

[16] Vgl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, I, S. 13.

Die Bezeichnung Fetisch stammt aus dem Portugiesischen *feitiço* „bezauberte Sache“, da die Portugiesen zuerst diese Erscheinung bei westafrikanischen Naturvölkern beobachtet haben; später hat man mehr und mehr eingesehen, daß sie uns auf der ganzen Erde begegnet und auch in die Religionen der Kulturvölker hineinreicht. Der Fetisch kann ganz beliebiger Art sein, ein lebloser Gegenstand, der aus irgend einem Grund die Aufmerksamkeit auf sich zog, ein Tier, seltener eine Pflanze, sogar selbstverfertigte Gegenstände. Zu Fetischen werden all diese Dinge ohne Unterschied, sobald sie als Sitz eines zauberkräftigen Wesens betrachtet werden, das dem Menschen Glück oder Unglück bringen kann, also dämonischer Natur ist. Der Kult, der diesen Anschauungen notwendigerweise entspringt, bezweckt, die Stimmung des Fetischs zugunsten des Menschen zu beeinflussen.

Nicht selten wird behauptet, der Fetischismus sei gar keine primitive Form, sondern ein Produkt des Verfalls[17]: Symbole höherer Religionsformen, deren Inhalt nicht mehr verstanden wurde, lebten als Fetische fort. Derartiges ist tatsächlich beobachtet worden[18] und ist kein ganz seltener Fall; es gibt also einen solchen Rückfallfetischismus. Aber es ist klar, daß ein solcher Rückfall nur dann möglich ist, wenn der Gedanke selbst dem Primitiven geläufig ist; deshalb ist auch der primitive Fetischismus sicher weit häufiger als der sekundäre und diesem gegenüber überall anzunehmen, wo nicht das Gegenteil klar bezeugt ist.

Dieser primitive Fetischismus wird nun von Anhängern einer Theorie, die jener andern, daß aller Fetischismus Ent-

[17] Vgl. M. Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, S. 58 ff. Diese Theorie hängt natürlich eng mit jener anderen zusammen, die alles „Heidentum“ als ein religiöses Entartungsprodukt betrachtet; vgl. dazu Wundt, a. a. O., IV, 1, S. 10 ff., 310 ff.

[18] Daß die Symbole der christlichen Kirche bei primitiven Völkern leicht den Charakter von Fetischen erhalten, ist von Missionaren oft festgestellt. Aber auch in den höheren Religionen selbst gibt es solche Rückbildungserscheinungen; vgl. Wundt, a. a. O., S. 313; E. Lehmann, Erscheinungswelt der Religion, I B 1 b ε (a. a. O., II, 513 f.).

artungsprodukt sei, diametral entgegengesetzt ist, als die überhaupt primitivste aller Religionsformen betrachtet, insbesondere für primitiver erklärt als der primitive Seelenglaube; Comte, F. Schultze, von neueren Philosophen Schaarschmidt[19], vertreten diese Ansicht mit Entschiedenheit. Ihr ist entgegenzuhalten, daß einerseits die Verwandtschaft von Fetischismus und primitivem Seelenglauben nicht abgeleugnet werden kann. Sie dokumentiert sich in den Zauberbräuchen. Andererseits kann der Fetischismus nicht als eine besonders tiefe oder gar die tiefste Stufe des Seelenglaubens betrachtet werden; denn diesem fehlt es noch an einem eigentlichen Kult, der im Fetischismus bereits vorhanden ist. Dieser ist also eher als eine etwas höhere Entwicklungsform des Seelenglaubens zu betrachten, wie ihn auch Wundt, S. 312, definiert als die Kultform, „bei der sich der zuvor irregulär und individuell geübte Zauberbrauch zu einem eigentlichen Zauberkult erhoben hat". Zu seiner richtigen Beurteilung muß man sich aber gegenwärtig halten, daß er keine reine Form des Seelenglaubens ist, wenigstens meist nicht so auftritt: da die als Fetische verehrten Gegenstände Dinge der den Menschen umgebenden Natur sind, so ist eine Vermengung mit den Erscheinungen der Naturverehrung nicht zu vermeiden. Bei den weiteren Entwicklungsstufen des Seelenglaubens tritt diese Vermengung noch mehr hervor.

12. Vielfach verwechselt werden mit Fetischen die Amulette und Talismane.[20] Eine Verwandtschaft liegt aber nur insofern vor, als diese wie die Fetische mit dem

[19] Comte, Cours de philosophie positive, Bd. V (1841), 52e Leçon: Considérations générales sur le premier état théologique de l'humanité: âge du fétichisme; F. Schultze, a. a. O., und derselbe, Psychologie der Naturvölker, S. 215 ff.; Schaarschmidt, a. a. O., S. 98.

[20] Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. by J. Hastings, II, S. 392—472, das allgemeine (von Barb. Freire-Marreco) dort S. 392—398; Wundt, IV, 1, S. 289—309. Etymologisch geht Talisman auf arab. *tilsam*, Zauberbild, zurück; Amulett ist wahrscheinlich nicht, wie oft geschieht, als *amolimentum* (zu *amoliri*, abwenden) zu erklären, sondern eine Weiterbildung von

Zauberglauben zusammenhängen; tatsächlich sind sie etwas durchaus anderes. Im Fetisch haust das zauberkräftige Wesen selbst, dessen Wirkung willkürlich, nicht von vornherein in einer bestimmten Richtung festgelegt ist. Talismane und Amulette sind dagegen nur Zaubermittel, denen von außen eine Kraft zufließt, und diese ist von vornherein festgelegt. Die Wirkungsweise dieser Zaubermittel kann also durch den Menschen nicht beeinflußt werden, deshalb ist auch von einem Kulte hier nicht die Rede. Wie der Zauber selbst, so sind auch Talisman und Amulett in allen Stufen der Religion vorhanden.

Zwischen Amulett und Talisman ist die Grenze so zu ziehen, daß jenem die nur passive, schützende, Unheil, besonders auch Zauber abwehrende (apotropäische) Kraft zukommt, diesem dagegen aktive, nach außen wirkende Zauberkraft. Die Scheidung der Namen ist rein zufällig und geht darauf zurück, daß die orientalischen Zaubermittel, von denen wir den Namen Talisman haben, vorwiegend aktive Zauberkraft besitzen. Es gibt aber z. B. im germanischen Altertum Dinge, die ihrem Wesen nach Talismane sind, obwohl meist für diese Zeit nur der Name Amulett gebraucht wird. Im folgenden sollen die Ausdrücke streng geschieden werden.

B. Naturverehrung.

13. Die zweite Quelle religiöser Vorstellungen des Menschen liegt in der belebenden und personifizierenden Apperzeption der ihn umgebenden Natur. Wie bereits ausgeführt wurde, ist es nicht eigentlich das Suchen nach Kausalität, das ursprünglich hier vorliegt, auch nicht Abhängigkeitsgefühl und dergleichen, sondern es ist eben die primitive Richtung des menschlichen Geistes, die ihn so und nicht anders apperzipieren läßt.[21] Aus diesem Grunde

amulum, „Stärkemehl", entlehnt aus gr. ἄμυλος, bedeutet also ursprünglich eine apotropäische Speise, in übertragenem Sinne dann auch sonstige Apotropaia; vgl. R. Wünsch, *Amuletum*, Glotta II, S. 219ff.

[21] Wundt, a. a. O., II, 1, S. 62f., 577ff.; Usener, Mythologie, AfRW. VII, S. 10.

ist es auch unmöglich, eine Grenze in der Belebung der Natur zu machen, wie es z. B. E. H. Meyer[22] getan hat. Es liegt vielmehr auf der Hand, daß die Natur in allen ihren Teilen auf dieselbe Weise apperzipiert wird: Himmel und Himmelskörper, Luft, Wolken und Winde, die Gewässer in Quellen, Flüssen und Meeren, die Erde als Ganzes, wie in ihren einzelnen Teilen als Ackerland, Fels und Berg, die Phänomene der Jahreszeiten, Tag und Nacht, Donner und Blitz, Regen und Regenbogen, Ebbe und Flut; dann besonders die Pflanzen und Tierwelt, nicht minder aber viele von menschlicher Hand selbst hergestellte Gegenstände, sie alle stehen belebt und personifiziert im Bewußtsein des primitiven Menschen wie heute des Kindes.[23]

Eine feststehende und allgemein akzeptierte Bezeichnung für die auf diese Weise in der Natur als lebend und schaffend empfundenen Kräfte und Wesen gibt es nicht. Oft werden sie Dämonen genannt, und der Name ist insofern gut, als durch ihn ausgedrückt wird, daß sie stets zu Leben und Geschick der Menschen in Beziehung gesetzt werden, genau wie die dämonischen Seelenwesen. Da wir aber für diese schon die Bezeichnung Dämonen schlechtweg angenommen haben, werden wir nun besser von Naturdämonen sprechen, um die Herkunft dieser Wesen deutlich zu machen. Indessen ist eine völlige Scheidung von den seelischen Dämonen kaum möglich, wie überhaupt die reine unvermischte Naturverehrung noch seltener anzutreffen ist als der reine Seelenglaube. Beide Erscheinungen durchdringen sich dauernd. Deshalb werden beim Überblick über die primitiven Religionsformen uns auch vorwiegend Kontaminationserscheinungen begegnen.

14. Die erste hier zu nennende Stufe ist der Animalismus.[24] Er wird manchmal, so auch von Wundt, S. 322, zu

[22] E. H. Meyer, MdG., S. 69 und in der weiteren Darstellung erkennt nur die Belebung der Luft- und Himmelserscheinungen als ursprünglich an (vgl. Hess. Bl. f. Volksk., II, S. 237).

[23] Man beachte immer den Unterschied zwischen Fetischismus und diesem Naturalismus: Dem Fetischismus ist das Ding usw. nur der Sitz des darin hausenden Zauberwesens, dem Naturalismus fällt Ding und belebendes Wesen in einen Begriff zusammen.

[24] Wundt, a. a. O., IV, 1, S. 322 ff.

den reinen Seelenvorstellungen gestellt, zu denen er indessen nicht gehören kann, da man unter ihm die Gesamtheit aller der Erscheinungen versteht, die mit dem Kult des Tieres zusammenhängen. Voraussetzung dafür ist, daß das Tier als personifiziertes Wesen apperzipiert wird. Aus diesem Keim erwächst die Verehrung tiergestaltiger Götter und aus demselben Keim erwächst auf primitiverer Stufe der Totemismus.[25] Seinem Ursprung nach nicht notwendig religiöser Natur hat er solche doch jedenfalls sehr frühe erhalten.

Man lernte den Totemismus zuerst bei nordamerikanischen Indianerstämmen kennen; darauf weist auch noch die Bezeichnung zurück, die von *totem* abgeleitet ist, einem Worte der Odschibwä-Indianer, welche die von ihnen verehrten Tiere so nennen.[26] Außer bei den Indianern steht der Totemismus noch in voller Blüte bei den Australiern (vgl. Anm. 25), in mehr oder weniger versteckten Resten findet er sich ebenso wie der Fetischismus noch bei einer großen Zahl anderer Völker der Erde.[27]

---

[25] Die Literatur über den Totemismus ist am vollständigsten aber keineswegs erschöpfend verzeichnet von A. A. Goldenweiser, Totemism, an analytical study, Journal of American Folklore, 1910, S. 179—293, wo am Schlusse eine bis 1910 reichende Bibliographie der wichtigsten Werke zusammengestellt ist. Die über den Totemismus der Australneger bis 1906 erschienene Literatur wird verzeichnet und kritisch gewürdigt von A. van Gennep, Hess. Bl. f. Volksk., VI, S. 122 ff. — Von wichtigen allgemein orientierenden Werken nenne ich nur J. G. Frazer, Totemism, 1887; derselbe, Totemism and Exogamy, I—IV, London 1910; A. Lang, The Secret of the Totem, London 1905; Wundt, IV, 1, 327 ff. und Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig 1912, S. 116 ff.; für die Entstehung des Totemismus beachtenswert auch E. Reuterskiöld, Till frågan om uppkomsten af sakramentala måltider med särskild hänsyn till Totemismen, Uppsala 1908, und derselbe, Der Totemismus, AfRW. XV, 1—23. — Vgl. auch Wundt, a. a. O., IV, S. 327 ff. — Der eigentliche Ursprung des Totemismus ist trotz der großen Zahl von Arbeiten noch sehr wenig klar gestellt; s. auch M. P. Nilsson, Primitive Religion (Religionsgesch. Volksbücher, III, 13/14), Tübingen 1911, S. 26 f.

[26] Schaarschmidt, S. 102; A. Lang, Myth, Ritual and Religion², 1906, S. 61.

[27] Schaarschmidt, S. 104 f.; doch ist manches dort unsicher. Daß alle Völker den Totemismus gekannt haben, ist

Das Totem ist zwar durchaus nicht immer ein Tier, aber doch in so überwiegend vielen Fällen, daß die Einreihung des Totemismus unter den Animalismus gerechtfertigt erscheint.

Im religiösen Totemismus gelten die Totemtiere[28] als Schützer (Schutzdämonen) und zugleich als Verwandte, als Ahnen des Menschen. Sie genießen einen Kult, und die Beziehungen zwischen dem Stamm und dem von ihm verehrten Totem sind streng geregelt. Nach der Art dieser Beziehungen unterscheidet man zweierlei Totemismus, entsagenden und genießenden.[29] Bei jenem darf das Totemtier entweder überhaupt nicht oder nur unter Beobachtung bestimmter ritueller Handlungen getötet und gegessen

noch keineswegs bewiesen, namentlich sind für alle idg. Völker die Spuren noch dürftig. Siehe darüber Schrader, Real.-Lex., S. 923; de Visser, S. 13 ff.; und unten Absch. 81 f. Man hat manchmal zu rasch Tiergötter auf Totemismus zurückgeführt. Mit Unrecht wird für die Hebräer der Totemismus geleugnet von R. M. Meyer, AG., S. 456, unter irrtümlicher Berufung auf Wildeboer, Jahvedienst und Volksreligion, S. 27; denn an dieser Stelle wird direkt auf Spuren für den Totemismus im Alten Testament hingewiesen und nur festgestellt, daß die alte Religion der Semiten nicht ganz in Totemismus aufgegangen sei; vgl. auch Smith-Stübe, Die Religion der Semiten, S. 96 ff.

[28] Als Totemtier begegnen alle Arten von Tieren; unter ihnen erscheinen aber in besonders großer Zahl die sogenannten Seelentiere, das heißt jene Tiere, die primär als Verkörperung menschlicher Seelen betrachtet werden können; vgl. darüber namentlich Wundt, IV, 1, S. 329 f. Wundt sieht darin die ursprünglichste Stufe des Totemismus, und knüpft ihn deshalb eng an den Seelenglauben an; doch ist es auch ohne diese Annahme leicht erklärlich, daß gerade diese Tiere häufig als Verwandte des Menschen betrachtet werden. Nächst ihnen kommen dann andere Tiere, die zum Menschen in näherer Beziehung stehen: die Nutz- und endlich die Jagdtiere. Das Verhältnis von Totemismus und Domestikation ist noch nicht genügend geklärt. Der Totemismus mag die Zähmung wohl befördert haben; daß er sie erst hervorgebracht hat, wie manche annehmen, scheint mir nicht wahrscheinlich. Die Zähmung erwuchs wohl ganz allmählich und natürlich aus dem langen Zusammenleben des primitiven Menschen mit gewissen Tiergattungen.

[29] Wundt, IV, 1, S. 331 ff.

werden; es ist *tabu* (s. u.). Umgekehrt ist beim genießenden Totemismus ein solches Speiseverbot nicht vorhanden, sondern das Tier ist dauernd und ohne Einschränkung Speise des Menschen. Ob sich entsagender und genießender Totemismus ursprünglich in der Weise schieden, daß jener Platz griff, wo das Totemtier ein Seelentier war, dieser da, wo es ein Nutztier war[30], ist schwer festzustellen. Es ist immerhin bei ein und demselben Tier der Fall denkbar, daß man sowohl seine Tötung der angenommenen Verwandtschaft wegen mied, als daß man dauernd bestrebt war, sich dessen Seelenkräfte durch Essen einzuverleiben.

Mit dem Animalismus auf gleicher Entwicklungsstufe steht nach dem schon oben (S. 24) Ausgeführten die Verehrung von Pflanzen oder von anderen natürlichen Dingen; zusammenfassende Namen besitzen wir dafür nicht.[31] Aus diesen Erscheinungen können sich, wie aus dem Animalismus, bestimmte Göttergestalten entwickeln. Andererseits entstehen infolge von Vermengung mit den Vorstellungen, daß auch in der Pflanze und in anderen Dingen menschliche Seelen wohnen, jene totemistischen Systeme[32], bei denen Pflanzen oder leblose Dinge als Totem gelten. Wir finden dementsprechend hier die Verbote, eine Pflanze zu essen, ein Ding zu gebrauchen, oder die rituellen Vorschriften, unter denen der Gebrauch stattfinden darf.

15. Da das Totem als Ahne und Blutsverwandter gilt, gewinnt es tiefe soziale Bedeutung: Der Totemismus wird zum Fundament der Stammesorganisation, oder — nach anderer Ansicht — er vermengt sich mit derselben. Was uns bei totemistischer Stammesorganisation zunächst ins Auge fällt, ist die Regelung der Heiratsverhältnisse, in ihrem einfachsten Schema: Angehörige einer Sippe, die das nämliche Totemtier verehren, dürfen nicht untereinander

[30] a. a. O., 338.

[31] Der Ausdruck Naturalismus zur Bezeichnung der Verehrung der nicht lebenden Dinge ist zu weit; er umfaßt die gesamte Naturverehrung inklusive der Verehrung von Tieren und Pflanzen.

[32] Nach Wundt, IV, 1, S. 328 f. wären dies erst jüngere sekundäre Erscheinungen.

heiraten.[33] Aber auch alle anderen Lebensgewohnheiten und Bräuche der Stämme, die auf totemistischer Stufe stehen, sind unter den Einfluß dieser Anschauungen getreten, so daß wir eine mit dem Totemismus eng verbundene Regelung des gesamten Lebens finden, insbesondere bestimmt geregelte Kultfeste wie Totemfeste, Stammesfeste, Männerweihe, Vegetationsfeste usw. Wundt stellt deshalb den Satz auf, daß der Totemismus als solcher den Menschen zu einem dauernd geregelten Kult geführt habe[34] zum Unterschied vom Fetischismus, dessen Kult nur aus Zauberriten bestand, die nicht in ein für allemal geregelter Folge in bestimmten Zeiträumen sich wiederholen, sondern nur ausgeübt wurden, wenn die Not des Augenblicks es verlangte.

16. An den Totemismus schließt sich praktisch der Manismus[35] an: die Ahnenverehrung. Wenn man nur ihre letzte Ausbildung, die Verehrung menschlicher Ahnen betrachtet, so liegt es nahe, in ihr reinen Animismus zu erblicken; das ist auch oft genug[36] geschehen. Dem reinen Animismus fehlt aber die Vorstellung genealogischen Zusammenhangs zwischen Seelenwesen und lebenden Menschen; und die Entwicklung des Manismus zeigt, daß er nur mit einem großen Umweg über den Totemismus erreicht wird. Es liegt hier also nicht ursprünglicher Animismus vor, sondern eine Art Rückbildung zu rein animistischen Vorstellungen.

---

[33] Es gibt zahlreiche verwickeltere Systeme; vgl. A. Lang, The Secret of the Totem (1905), und mein Referat in den Hess. Bl. f. Volksk., VI, S. 69 ff.

[34] Wundt, a. a. O., S. 346 ff. Und zwar ist es nicht erst der Ackerbau, der die periodische Regelung durchsetzt. Auch das sonstige Pflanzenleben und ebenso das Tierleben verläuft ja periodisch. Selbst heute kennt man noch periodische Feste, die mit der Haustierzucht verknüpft sind: den ersten Austrieb, die Heimfahrt u. a. Natürlich sind aber in späterer Zeit, je mehr der Ackerbau die Grundlage der Kultur wurde, die eigentlichen Vegetationskulte mehr und mehr in den Vordergrund getreten.

[35] Wundt, IV, 1, 322 ff., 437 ff.

[36] Deshalb eben ist der Ahnenkult auch als Quelle aller Religion betrachtet worden; siehe oben S. 13.

Es scheint, daß der primitive Mensch, wie ihm das Tier und andere Dinge der Natur früher ein Objekt des Kultes werden als der Mensch selbst[37], so auch die Frage nach der Herkunft des Menschen ursprünglich stets in dem Sinne einer Abstammung von nichtmenschlichen Wesen beantwortet hat, wie es im Totemismus der Fall ist. In anthropogonischen Sagen jüngerer Zeit kommt diese Vorstellung von Tierahnen, seltener aber gerade bei den Germanen von Pflanzenahnen, vielfach zum Ausdruck.[38]

Solange Tier und Pflanze als direkte Ahnen verehrt werden, decken sich Manismus und Totemismus völlig. Doch blieb man dabei nicht stehen.[39] An die Stelle rein tierischer Ahnen treten später Übergangsformen, Zwitterwesen, die zwischen Tier und Mensch stehen, ursprünglich wohl mehr dem Tier, später mehr dem Menschen gleichend. Der endliche Schluß der Entwicklungsreihe ist erreicht, wenn nur rein menschliche Ahnen angenommen und verehrt werden. Dieser reine Ahnenkult oder Manismus findet sich in ausgeprägter Form selten, unter den Kulturvölkern sind es bekanntlich Japaner und Chinesen[40], bei denen er eine große Rolle spielt; in Resten und Spuren aber ist auch diese Religionsform bei allen Völkern der Erde[41], soweit sie überhaupt über den Totemismus hinausgewachsen sind, anzutreffen. Da der Ahnenkult aufs engste und unzertrennlich mit dem Glauben an das Fortleben der Seelen Verstorbener zusammenhängt, der beim primitiven Animismus noch nicht unbedingt nötig ist, so äußert er sich in den Gebräuchen, die sich an Tod und Bestattung anknüpfen. Wir sind deshalb in der Lage, an

---

[37] Wundt, IV, 1, S. 322 f.

[38] Die vollständigste mir bekannte Behandlung anthropogonischer Sagen findet sich bei A. Lang, Myth, ritual and religion, I, S. 159—205.

[39] Die einzelnen Entwicklungsstufen bei Wundt, IV, 1, S. 369 f.

[40] Vgl. für die Japaner R. Lange in Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Rel.-Gesch.[3], I, S. 164 ff.; für die Chinesen J. J. M. de Groot, ebenda I, S. 73 ff.; Grube, Religion und Kultus der Chinesen, hrsg. v. J. Moser, Leipzig 1910, S. 36 ff.

[41] Wundt, a. a. O., S. 443—457, mit weiteren Literaturangaben; Schrader, Real.-Lex., S. 21—33.

der Hand dieser Gebräuche den Manismus in seinen verschiedenen Wandlungen in den prähistorischen Zeiten zu erkennen.

C. Dämonenglauben.

17. Von Dämonen als Seelen ohne individuelle Beziehung aber mit Beziehung auf Glück und Unglück, Tun und Lassen der Menschen war oben S. 19 die Rede, ebenso S. 24 von den Naturdämonen und von der Unmöglichkeit, beide Gruppen dauernd zu scheiden, da sie sich fortwährend beeinflussen und infolge davon jeder Dämon seelische und physische Elemente, bald das eine, bald das andere vorwiegend, in sich trägt. Deshalb ist auch die Herkunft der einzelnen Dämonen als Haupteinteilungsprinzip wenig brauchbar, sie kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Das ist bei der von Wundt[42] herrührenden Einteilung der Dämonen in fünf Gruppen und der nachfolgenden auf einer Modifikation von Wundts Klassifizierung beruhenden Gruppierung zu beachten.

a) Die Spukdämonen, teils und zwar vorwiegend neckisch, teils furchtbar, sind sehr mannigfaltiger Art; nach dem Vorgang von Wundt IV, 1, S. 462, kann man sie in zwei Gruppen scheiden: die erste Gruppe enthält die Gespenster, die an kein bestimmtes Objekt gebunden sind und den Seelengeistern (s. oben S. 18) sehr nahe stehen. In die zweite Gruppe gehören die an bestimmte Objekte gebundenen, im Haus, in Luft und Wasser, Bergen und Einöden hausenden Dämonen. Den Seelenvorstellungen stehen diese Dämonen denkbar fern: es sind nicht etwa neckische Geister, die in die Natur irgendwie projiziert erscheinen, sondern die echten und unmittelbaren Verkörperungen der entsprechenden neckischen oder schreckhaften Launen und Seiten der natürlichen Dinge.

Vorgestellt werden sie bald in zwergischer, bald in riesischer Gestalt. Als Zwerge erscheinen durchaus die Hausdämonen, ebenso meist diejenigen, die in der Erde, im Innern der Berge hausen, Wasserdämonen sind in ihrer Gestalt verschieden, in kleinen Gewässern klein, in gewaltigen Gewässern groß und wild, und ebenso

---

[42] Wundt, IV, 1, S. 457 ff.

sind von wilder und riesenhafter Natur die Dämonen der Wildnis, der Einöden, Felsen usw. Eine gemeinsame Bezeichnung für alle diese Dämonen besitzen wir nicht; die von Wundt (a. a. O., S. 462) gewählte Bezeichnung Naturdämonen ist nicht zu empfehlen, da das Wort einen viel weiteren Begriffsinhalt hat. Verwendbar ist für die zwergischen Dämonen eventuell die Bezeichnung Elben, obwohl sich auch diese Bezeichnung weder der Etymologie[43] nach, noch in der Verwendung, die sie bei den einzelnen Germanenvölkern gefunden hat[44], mit der Sache deckt. Die Hausgeister pflegt man Kobolde[45] zu nennen. Auch die Bezeichnung Zwerg ist für die ganze Gruppe nicht brauchbar, da wir unter Zwergen nur die Erdmännchen verstehen. Ebenso fehlt es an einer Gesamtbezeichnung für die Riesengestaltigen unter diesen Dämonen, da der Begriff „Riesen" weiter ist und andere Benennungen lokaler Art[46] stets bestimmte eigenartige Gruppen bezeichnen.

b) Vegetationsdämonen.[47] Als solche bezeichne ich nur die innerhalb der Vegetation wirkenden Kräfte, und zwar zunächst jene Wesen, die in der einzelnen Pflanze, dem einzelnen Baum, der einzelnen Ähre usw. hausen. Bereits eine weitere Entwicklungsstufe liegt in jenen Wesen vor, welche in einer Mehrheit von Pflanzen, die als Einheit gedacht ist, leben, wie etwa der Dämon eines ganzen Kornfeldes, eines Waldes, der als belebendes Prinzip des gesamten Komplexes, nicht der einzelnen Pflanze, gilt. Die Bezeichnungen Baumseele, Pflanzenseele, denen man vielfach begegnet, bleiben besser beiseite, weil sie leicht die irrige Vorstellung erwecken, daß es sich hier lediglich um

---

[43] Zur Etymologie des Wortes Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, s. v. Alp.; siehe auch Wundt, a. a. O., S. 470.

[44] Vgl. Golther, Handbuch, S. 123 ff., und R. M. Meyer, AG., S. 115 ff.; Mogk, Mythologie², S. 286.

[45] Etymologisch als „Hauswalter" zu erklären; vgl. Kluge, a. a. O., s. v.

[46] Zusammenstellung der Riesenbenennungen bei Golther, S. 161; Mogk, S. 300; Grimm, Myth.³, S. 429 ff.

[47] Bei Wundt, a. a. O., S. 503 ff., als dritte Gruppe behandelt.

Inkorperierung echter Seelenwesen in Pflanzen handle. Solche kommen selbstverständlich vor, ganz deutlich z. B. bei den aus Gräbern sprießenden Pflanzen[48], aber es läßt sich nicht als Regel erweisen, und für die Mehrzahl aller Vegetationsdämonen, vor allen Dingen für diejenigen, die nicht in der einzelnen Pflanze ihre Behausung haben, ist die Herleitung aus Seelen gewiß abzulehnen: es sind echte Naturdämonen.

Vorgestellt werden diese Dämonen seltener in menschlicher, meist in tierischer Gestalt, und dies ist auch hier sicher das ursprüngliche. Das gemeinsame, das alle Vegetationsdämonen haben, ist die Beziehung zur Fortpflanzung; es sind Fruchtbarkeitsdämonen, vielfach äußerlich durch den Phallus als solche kenntlich gemacht, und ihr Kult bezweckt, ihren Einfluß auf die natürliche Fruchtbarkeit zu fördern.

c) Himmels-, Luft- und Wolken-, Wasser- und Erddämonen: Dämonen der unbelebten Natur. Innerhalb dieser Gruppe lassen sich (zeitlich?) verschiedene Entwicklungsstufen unterscheiden, entsprechend den Kulturstufen, in Verbindung mit welchen sie auftreten.

Wenn Wundt im Gegensatz zu den in den Pflanzen hausenden echten Vegetationsdämonen, die er als innere Vegetationsdämonen bezeichnet, diese Dämonen äußere Vegetationsdämonen nennt[49], so trifft er damit eine ihrer Seiten: sie können so bezeichnet werden, wenn sie lediglich unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß sie Einfluß auf die Vegetation haben. Natürlich ist das gerade eine ihrer wichtigsten Funktionen, so daß man schon berechtigt ist, sie als eine besondere Seite herauszugreifen. Man muß sich aber dessen bewußt bleiben, daß die Bezeichnung einseitig ist; denn diese Dämonen haben nicht nur zur Vegetation Beziehung sondern zu den gesamten Lebensbedingungen des Menschen auf allen Kulturstufen. Es ergibt sich daraus die Vorstellung

---

[48] Wundt, a. a. O., S. 165 ff.; Literatur über die Vorstellung der aus dem Grab wachsenden Seelenpflanze bei H. Hepding, Attis, S. 119, Anm. 4.

[49] a. a. O., S. 515 ff.

von Schutzdämonen ganzer Lebens- und Kulturgebiete.[50] Wie ein das Wachstum fördernder Dämon etwa als Schutzdämon des Säens und Erntens, später der gesamten mit dem Ackerbau verbundenen Maßnahmen aufgefaßt wird, so ergeben sich die Schutzdämonen für alle anderen Seiten des Lebens: für Jagd und Schiffahrt, Hausbau, Handwerk und Handel, Ehe, Gericht und Beratung, Reise und Krieg usw. Als die Zeit des ersten Auftretens dieser Dämonen — sie sind ja nie wieder untergegangen und werden auch später immer wieder neu geschaffen — muß jeweils die Epoche betrachtet werden, in welcher die betreffende Seite der Kultur zuerst ins Leben trat. Als ihre Blütezeit betrachtet Wundt (a. a. O., S. 568) die Zeit der „beginnenden Kultur oder Halbkultur", eine Zeit, in welcher „sich der Mensch des Wertes der Kulturgüter bewußt geworden, selbst aber noch in den Zaubervorstellungen des Naturmenschen befangen geblieben ist". Durch diese Bestimmung ist zugleich ausgedrückt, daß zur Zeit der Blüte der Kultur diese Dämonen bereits zugunsten der Götter aus der herrschenden Position gedrängt sind.

d) Als eine Gruppe für sich sind die Krankheits- und Wahnsinnsdämonen[51] zu betrachten, dämonische Wesen, die zeitweilig in den Menschen eindringen, von ihm ganz oder teilweise Besitz ergreifen und ihn dadurch körperlich oder geistig schädigen. Der Ursprung dieser Wesen ist nicht einheitlich. Da noch in später Zeit die Vorstellung nicht selten begegnet, daß die Seele eines Menschen, besonders eines Verstorbenen, andere schädigen kann, so ist es klar, daß mindestens zum Teil die Krankheitsdämonen seelischen Ursprung haben.[52] Andere aber sind ihrem Ursprung nach ebenso gewiß Naturdämonen; denn es ist keine Frage, daß auch solche den Menschen an Leib und Geist schädigen können. Die Mehrzahl aller Krankheitsdämonen darf weder zu der einen noch zu der anderen Gruppe gestellt werden: aus der einmal gegebenen Vorstellung, daß Krankheiten die Wirkungen dämonischer

[50] Von Wundt als neue selbständige Gruppe besprochen, a. a. O., S. 553 ff.

[51] Wundt, a. a. O., S. 479 ff.

[52] a. a. O., S. 480.

Wesen seien, konnte in jedem einzelnen Fall die Vorstellung eines solchen Dämons spontan erwachsen.

Wird eine Krankheit durch die Absicht eines lebenden Menschen hervorgerufen, so spricht man von Behexung.[53] Ihrem Wesen nach ist diese ein Zauber, bald ein direkter, wie die Behexung durch den Blick[54], bald ein indirekter. Krankheitsdämonen sind in diesem Fall nur insofern wirksam, als entweder die Seele des Hexenden selbst wie ein seelischer Krankheitsdämon wirkt, oder der Hexende durch seine Zauberkraft sich einen Krankheitsdämon dienstbar macht und ihm die Schädigung eines andern befiehlt.

D. Göttervorstellung.

18. Die Entstehung und Entwicklung der Göttervorstellung ist das schwierigste Problem der Religionsgeschichte.[55] Wer freilich mit Lang, L. v. Schröder und anderen als dritte Wurzel der Religion die Idee eines höchsten guten Wesens als ursprünglich betrachtet[56], für den scheidet das Problem aus. Wenigstens ist dann von einer Entwicklung der Göttervorstellung aus niederen Keimen nicht mehr die Rede: der höchste Gott hätte einfach als Vorbild zu gelten, nach welchem sich die anderen Göttergestalten gebildet hätten. Tatsächlich läßt es sich aber mit Händen greifen, daß die Göttergestalten eine ziemlich lange Entwicklung durchgemacht haben.

Im extremsten Gegensatz zu Schröders Theorie steht der sogenannte Euhemerismus, der in den Göttern nichts weiter sieht als ausgezeichnete verehrte Menschen. Diese Auffassung begegnet zuerst bei dem griechischen

---

[53] Wundt, a. a. O., S. 487.

[54] Wundt, a. a. O., S. 103 ff. und S. 488 Anm.; ferner F. Th. Elworthy, The evil eye, London 1905; S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, 2 Bde., Berlin 1910, mit ausführlichem Quellenregister. S. XVII—LXXXVIII.

[55] Die Werke über die Entstehung der Religion (vgl. oben, S. 9) behandeln natürlich auch diese Frage. Speziell beschäftigen sich mit ihr H. Usener, Griechische Götternamen, Bonn 1896; Wundt, II, 3, S. 393 ff.

[56] Vgl. oben S. 14 f.

Philosophen Euhemeros (um 300 v. Chr.)[57], nach dem die ganze Richtung genannt wird. Sie hat in den verschiedensten Zeiten eine Auferstehung erlebt, im Bereich der germanischen Religionsgeschichte z. B. schon bei Saxo Grammaticus und in der Einleitung der Snorra-Edda, dann darnach bei Suhm, Om Odin, 1771. Die jüngste Variante des Euhemerismus stellt die Theorie Breysigs[58] dar, nach der die einzige Quelle und Vorstufe der Göttervorstellung die „Heilbringer" sind, in denen hervorragende Menschen der Urzeit weiterleben. Die Religionsgeschichte und Religionspsychologie müssen diese Richtung a limine ablehnen.

Die Anfänge göttlicher Vorstellungen liegen im Seelen- und Naturglauben. Wie bei allen höheren religiösen Erscheinungen sind auch bei der Entwicklung der Gottesvorstellungen beide Elemente vereinigt, und es ist ebenso falsch, alle Götter einseitig als gesteigerte Seelenwesen erklären zu wollen, wie sie als gesteigerte Naturdämonen zu betrachten. Mit beiden teilt der „Gott" die übermenschliche Macht, von beiden scheidet er sich durch seine überweltliche Natur.[59] Diese fehlt nicht nur der Seele und den primitivsten Naturdämonen, sondern selbst noch jenen Dämonen, die Wundt als äußere Vegetationsdämonen und Schutzdämonen bestimmter Kulturgebiete bezeichnet. Immerhin sind die Anfänge göttlicher Vorstellungen in diesen Dämonengruppen bereits deutlich sichtbar.[60]

Nichts viel anderes hat auch Usener[61] im Sinne mit den Wesen, die er als Augenblicks- und Sondergötter be-

---

[57] Die Fragmente seiner Ἱερὰ ἀναγραφή hrsg. von G. Némethy, Budapest 1889. — Vgl. Jacoby, bei Pauly-Wissowa, VI, 1, S. 952—972.

[58] K. Breysig, Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, Berlin 1905; dagegen P. Ehrenreich, Götter und Heilbringer, eine ethnologische Kritik, Zeitschrift für Ethnologie 38 (1906), S. 536—610; Wundt, II, 3, S. 307.

[59] Wundt, IV, 1, S. 556 f.

[60] Dagegen sagt Wundt, a. a. O., S. 569, allerdings, nichts spreche dafür, daß von den Schutzgeistern jemals eine Brücke zu den Göttern hinüber geführt habe. Ich kann diese Ansicht nicht teilen.

[61] A. a. O., S. 75 ff., 279 ff.

zeichnet hat. Usener versteht unter einem Augenblicksgott die Beseelung eines in einem bestimmten Augenblick den Menschen beschäftigenden Dinges, einer Handlung oder eines Vorgangs außer ihm. Ein Augenblicksgott ist darnach also der Gott, der in einem bestimmten Moment eine bestimmte Handlung, z. B. eine Ernte, eine Aussaat schützt. Nach dem Ablauf der Handlung ist die Existenz des Gottes vorüber: Realität hat er nur in dem einen Augenblick gehabt und nur für den, der ihn in diesem Augenblick anruft. Es ist Usener allerdings nicht gelungen, solche echte alte Augenblicksgötter nachzuweisen, die Beispiele, die er S. 279ff. anführt, sind nicht einwandfrei.[62] Wir dürfen aber überhaupt nicht erwarten, daß derartige Augenblicksgebilde jemals historisch sicher nachweisbar sein werden, als „logisches Postulat" sind sie immerhin nicht außer acht zu lassen.

Einen Fortschritt macht nach Usener die Gottesvorstellung, sobald dem Menschen die immer erneute periodische Wiederkehr all der Erscheinungen bewußt wird, die zur Schaffung des Augenblicksgottes führten. Usener bezeichnet die auf dieser Stufe sich einstellende Gottesvorstellung als Sondergott. An die Stelle der vielen einzelnen Augenblicksgötter, die je eine einmalige Handlung schützen, tritt der Sondergott, der über dieser Handlung ein für allemal waltet, in unserem Beispiel der Sondergott des Säens. In derselben Weise läßt sich theoretisch für alle möglichen Fälle die Entstehung von Augenblicks- und Sondergöttern konstruieren, und es ist Usener geglückt, bei Griechen, Römern und Littauern eine ziemliche Zahl von Sondergöttern tatsächlich historisch nachzuweisen.[63]

Der Sache nach sind diese „Sondergötter" von Wundts Schutzdämonen bestimmter Kulturgebiete kaum verschieden: Der Sondergott des Säens wäre nach Wundts Terminologie der Schutzdämon des Säens, wie der Augenblicksgott der Schutzdämon einer Aussaat.[64] Man tut deshalb

---

[62] Vgl. Wundt, a. a. O., S. 560 f.

[63] Andere Benennungen für dieselbe Sache sind: Funktionsgott (Nilsson, Primitive Religion, S. 41 f.), *fagguddom* (A. Olrik, Danske Studier, 1905, S. 39).

[64] Usener, a. a. O.; vgl. weitere Beispiele bei Nilsson, a. a. O.

auch besser, den von Usener verwendeten Namen „Götter" durch Dämonen zu ersetzen, da es sich nur um Wesen von übermenschlicher Macht handelt, das überweltliche Dasein dagegen nicht nur den von Usener konstruierten Augenblicksgöttern, sondern auch den Sondergöttern fehlt. Endlich aber entbehren diese auch ein weiteres, was den Gott vom Dämon scheidet: die Persönlichkeit[65]; wie diese „Götter" dämonischer Natur zu „persönlichen Göttern" werden[66], ist die nächste Frage.

19. Auch hierüber hat Usener eine vielbeachtete Theorie veröffentlicht, die sich übrigens mit der Auffassung Max Müllers[67] berührt. Er sagt (Götternamen, S. 316): „Die Bedingung für die Entstehung persönlicher Götter ist ein sprachgeschichtlicher Vorgang. Indem die Benennung eines wichtigeren Sondergottes durch lautliche Veränderung oder durch das Absterben des entsprechenden Wortstamms den Zusammenhang mit dem lebendigen Sprachschatze verliert und ihre Verständlichkeit einbüßt, wird sie zum Eigennamen. Erst wenn er in einem Eigennamen gebunden ist, erhält der Gottesbegriff die Fähigkeit und den Antrieb zur persönlichen Ausgestaltung in Mythus, Kultus, Dichtung und Kunst."

Ein Beispiel mag den Sinn des Satzes deutlicher machen. Gesetzt es gäbe einen Sondergott „Tag". Solange dieser Ausdruck nicht nur Bezeichnung des Gottes ist, sondern auch als Benennung der Erscheinung der hellen Zeit gegenüber der dunklen allgemein gebraucht wird, kann der Gott „Tag" nicht als persönlicher Gott vorgestellt werden. Schwindet aber das Wort Tag aus dem

---

[65] Vgl. darüber Wundt, IV, 1, S. 558 f.: „zur Persönlichkeit gehört stets ein gewisser Umfang frei gewählter Tätigkeit", während die Schutzdämonen oder Sondergötter nur „Gattungscharakter haben, der darin besteht, daß ihr Wesen völlig in dem Zweck aufgeht, den ihnen die mythenbildende Phantasie gestellt hat".

[66] Ich gebrauche hier die Bezeichnung „persönliche Götter" dem Herkommen gemäß und im Sinne Useners, halte sie indessen für eine Tautologie.

[67] Vgl. Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, S. 299 ff., 313 ff.

Gebrauch des täglichen Lebens, so kann es als Eigenname fortleben, dessen Träger persönlichen Charakter annehmen kann. Nach Usener erklärt sich daraus, warum *Dyâus* nicht dieselbe Stellung im indischen Religionssystem erreichte wie Zeus und Jupiter im griechischen und römischen: weil *dyâus* im indischen ein in seiner ursprünglichen Bedeutung durchsichtiges Wort blieb, während das entsprechende Wort der lebenden lateinischen und griechischen Sprache verloren ging. Aus derselben Erscheinung würde sich zur Genüge erklären, weshalb gerade die Namen der höchsten persönlichen Götter fast stets etymologisch schwer oder gar nicht deutbar sind: eben weil der Stamm dieser Namen vor langer Zeit schon der lebenden Sprache fremd geworden ist und isoliert steht.

Selbstverständlich darf man nun nicht meinen, daß damit alles erklärt sei, als sei dieser sprachgeschichtliche Vorgang die einzige Bedingung und das primum movens der ganzen komplizierten psychologischen Entwicklung. Es würde sonst ja die Entstehung des neuen Begriffes von einer rein äußerlichen sprachlichen Zufälligkeit abhängen, was vielleicht einmal in einem einzelnen Fall aber keineswegs generell denkbar wäre und auch von Usener natürlich nicht angenommen wird. Der innere Anstoß muß unbedingt von der geistigen Beschaffenheit des Menschen selbst ausgehen und ist in dem Augenblick gegeben, in welchem der Mensch fähig wird, die Vorstellung eines außerhalb der Dinge frei wirkenden Wesens überweltlichen Daseins zu konzipieren.[68] In welcher Weise dies zuerst geschah, entzieht sich unserer genauen Kenntnis, jedenfalls war aber die Folge davon eine Wesenserweiterung der dämonischen Wesen, die bis dahin allein die Welt in der Vorstellung des Menschen belebten. Die Kulthandlungen haben bei diesen psychologischen Vorgängen gewiß eine nicht unwesentliche Rolle gespielt. Ist es auch sicher zuviel gesagt, wenn man behauptet, der Kult habe die Numina zu Göttern gemacht[69], so kann doch nicht bezweifelt werden,

[68] Es tritt damit das ein, was Schaarschmidt, Die Religion, S. 129ff., den Übergang vom Naturalismus zum Spiritualismus nennt.

[69] Nilsson, a. a. O., S. 49.

daß er die Entstehung der Vorstellungen persönlicher Götter in hervorragendem Maße unterstützte.[70]

Die sprachlichen Erscheinungen, die mit dieser Entwicklung Hand in Hand gehen, sind sekundär. Daß aus den vielleicht sehr mannigfaltigen Benennungen eines Schutzdämons gerade eine bestimmte sich durchsetzte, das kann allerdings sehr wohl durch die sprachliche Erscheinung, daß dies Wort der lebenden Sprache fremd zu werden begann, befördert worden sein. Umgekehrt aber mußte auch die Entwicklung eines solchen Gottes nun ihrerseits dazu beitragen, daß das nun als Name des Gottes „heilig" gewordene Wort aus dem Gebrauch schwand. Die Scheu, heilige Namen zu nennen, ist ja weit verbreitet und bekannt.[71] Ein gegenseitiges Beeinflussen kann hier vor-

[70] Vgl. auch Ehrenreich, Zeitschrift für Ethnologie 38, S. 584 f. — Vielfach wird die bildliche Darstellung der Götter als Ausgangspunkt der Vorstellung persönlicher Götter betrachtet, ohne daß dies aber generell beweisbar wäre; vielmehr ist die Vorstellung in vielen Fällen älter als die Darstellung. — Als ein Produkt des Mythus betrachten andere die persönlichen Götter, da im Mythus eine Geschichte aus dem Kreis der Gottheiten notwendig mit Zügen wiedergegeben werde, die nach Analogie der menschlichen Zustände gebildet sind, seien Menschen zu Heroen und Halbgöttern, aus denen dann die Götter erwuchsen, emporgestiegen; vgl. z. B. F. Kauffmann, Balder, S. 220 ff. Auch W. Wundt, Völkerpsychologie II, 3, S. 420 ff., nimmt an, daß die Vorstellung eines persönlichen Gottes erwachsen ist aus der Vorstellung des heroischen Menschen, des Helden; man darf nach ihm (S. 427) sagen, daß nach der Seite der Persönlichkeit, „die ja allerdings nicht als die einzige gelten darf, der Held der Vater des Gottes ist. . . . der Held ist der idealisierte Mensch, der Gott aber als persönliches Wesen ist der idealisierte Held." — C. Borchling, Aus der slavischen Mythologie, Prähistorische Zeitschrift I, S. 174, verweist auf die Stammesgottheiten als die Quelle der persönlichen Götter. Auch das darf aber kaum allgemein gelten. Die Entwicklung von Stammesgottheiten ist jedenfalls wichtiger für die Vorstellung von Rangunterschieden unter den Göttern als für die Entwicklung der Vorstellung persönlicher Götter

[71] Diese Scheu ist ein Ausfluß der Vorstellung von der im Namen ruhenden magischen Kraft, die auf der Vorstellung beruht, daß der Name ein wesentlicher Teil, oft direkt gleich der

liegen, wie es sich auch sonst beobachten läßt, daß die Sprache, obwohl der sekundäre Ausdruck des Denkens, doch wieder auf dieses fördernd und klärend einwirkt.

20. Die persönlichen Götter pflegen sich in der Richtung weiter zu entwickeln, daß sie ihren Wirkungskreis ausdehnen. Sie gliedern sich, wenn dies geschieht, meist eine Menge anderer zurückgebliebener Gestalten an oder drängen sie zurück; vielfach tragen sie dann die Namen jener „Sondergötter“, deren Funktionen sie übernehmen, als Beinamen, oder diese untergeordneten göttlichen Wesen erscheinen als ihre Attribute. Dieser Vorgang läßt sich namentlich für Griechenland durch zahlreiche Beispiele deutlich belegen, wie es durch Usener geschehen ist.[72] Auch solche Wandlungen können durch sprachliches unterstützt werden: je weniger der Name eines Gottes sprachlich durchsichtig ist, und je weniger wir deshalb gezwungen sind, bestimmte sprachlich festgelegte Vorstellungen mit ihm zu verbinden, desto leichter kann sein Träger seinen Wirkungskreis auf andere, ihm ursprünglich völlig fernliegende Gebiete ausdehnen, selbst „monotheistische Ausweitung einzelner Götter“ liegt ganz im Rahmen der Entwicklung.[73] Keineswegs aber verschwinden nun infolge dieses Prozesses jene untergeordneten Gestalten. Dämonen und Seelenwesen leben neben den Göttern, die die großen Herrschaftsgebiete haben, fort und werden dauernd neu erzeugt

Seele seines Trägers ist. Durch Nennung des Namens gewinnt man Gewalt über den Träger, durch Profanierung des Namens kann fremden Mächten Gewalt eingeräumt werden. So wird der Name eines Gottes oft verschwiegen, damit der Feind keine Gelegenheit zur Evokation des Gottes findet, wie sie die Römer übten (s. Wissowa, Religion der Römer², S. 44, 383 f.). Im Märchen spielt das Motiv eine Rolle in der Geschichte vom helfenden Unhold Rumpelstilzchen, Titeliture usw. (vgl. Grimm, Nr. 55, v. Sydow, Två spinnsagor, Svenska Landsmål ock svenskt folkliv, 1910, 1, S. 8—69). — Vgl. auch Frazer, Golden Bough, I², S. 403 ff.; Erman, Die ägyptische Religion, S. 31, 154 ff.; F. Kauffmann, Balder, S. 198 ff., und die dort angeführte Literatur; W. Schmidt, Die Bedeutung des Namens in Kult und Aberglauben, Darmstadt 1912.

[72] Vgl. besonders a. a. O. S. 122 ff., 216 ff., 330 f.

[73] Usener, a. a. O., S. 338 f., 340.

bis auf den heutigen Tag[74], denn die geistigen Kräfte, die einst diese Gestalten in grauer Urzeit geschaffen, sind auch heute noch im Menschen lebend und wirksam (s. o.).

21. Über die Gestalten, in welchen die Götter vorgestellt werden, ist durch die Darstellung ihrer Entwicklung noch nichts ausgesagt: „persönlich" soll nicht etwa heißen: menschengestaltig. Vielmehr, wie die Dämonen und Seelenwesen vielfach in nicht menschengestaltiger Form vorgestellt wurden, wie im Fetischismus und Totemismus der Kult an nicht menschengestaltige Wesen und Dinge anknüpfte, so ist auch im Beginn der Göttervorstellungen mit einer breiten Schicht nicht-menschengestaltiger Götter zu rechnen, die aber trotzdem bereits als echte persönliche Götter zu betrachten sind. Die Möglichkeit der Gestaltung ist sehr groß, und für manche Völker ist diese Stufe wie die folgenden Übergangsstufen sehr genau nachweisbar.[75]

Leblose Dinge, Pflanzen, Tiere erscheinen nun als wirkliche Götter verehrt, deutlich erinnernd an die Vorstellungswelt, welche dem Menschen vorher geläufig war. Nächstdem stellen sich aber zahlreiche Übergangsformen ein. Aus Holzklötzen und Steinen, die ursprünglich als Götter verehrt wurden, werden nun notdürftig Leiber und Köpfe herausgearbeitet, und auf diese Weise entsteht eine Form, die in den Hermen Griechenlands in künstlerischer Vollendung vorliegt.[76] Gliedmaßen werden erst später angedeutet. Zahlreicher, weil abwechslungsreicher, sind die Mischungen aus Tier- und Menschengestalt: Götter mit Tier-

[74] Ein instruktives Beispiel: der an der Aarenbachbrücke bei Pfullingen umgehende Dämon, der den Radfahrern die Luft aus den Pneumatiks zieht (Bohnenberger, Mitteilungen über volkstümliche Überlieferungen in Württemberg, Heft 1, 1904, S. 9).

[75] Man vergleiche besonders die bekannten Tatsachen der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Götterdarstellung; ferner für Griechenland de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, Leiden 1903; für die Kelten Ch. Renel, Les Religions de la Gaule avant le Christianisme, Paris, 1909, S. 329 f.; für Ägypten Erman, a. a. O., passim; allgemein W. Wundt, II, 2, S. 283 f.

[76] de Visser, a. a. O., S. 93 ff.

köpfen oder Tierleiber mit Menschenköpfen, wie die Fabeltiere Griechenlands: die Kentauern, Sphinxe usw.

Am Endziel dieser Entwicklungsreihe, das natürlich nicht überall erreicht wurde, steht die reine Menschengestalt, der anthropomorphe Gott, dem jedoch Anzeichen früherer andersartiger Gestalt meist noch anhaften. Dazu gehört nach dem oben ausgeführten ein Teil der Attribute und Beinamen der Götter. Viele derselben sind natürlich jung, dichterische Epitheta und Zugaben, andere aber sind alt. Diese pflegen den Verehrern des Gottes selbst oft unverständlich geworden zu sein und werden dann manchmal umgedeutet oder durch jüngere Erzählungen scheinbar erklärt: wir dagegen vermögen oft in solchen Namen Hinweise auf frühere Gestalten, und in den neben den Gott getretenen Attributen diese früheren Gestalten selbst zu erkennen.

Neben der geschilderten Entwicklung geht ganz selbständig eine zweite einher, eine Wandlung der Größe, in welcher die Götter vorgestellt werden: der Übergang von riesischen oder zwergischen zu normal menschlichen Größenverhältnissen. Psychologisch erklärt sich die Vorstellung von Riesen- und Zwerggestalten so, daß auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung der Mensch sich übermenschliche gewaltige oder ganz im kleinen und stillen wirkende Kraft nur dadurch sinnfällig veranschaulichen konnte, daß er die Gestalt der Art der Kraft anpaßte. Daher kommen jene riesischen und zwergischen Dämonen, die wir schon kennen. Dieselbe Erscheinung zeigt sich auch, allerdings in beschränkterem Maße, bei den Göttern; doch ist bei diesen die Entwicklung zu menschlichem Normalmaß im allgemeinen rasch und gründlich vor sich gegangen. Die übernatürlichen körperlichen und geistigen Kräfte solcher Götter werden dann entweder eben als göttliche Charakteristika ohne weitere Versuche, ihren Ursprung zu erklären, hingenommen, oder sie werden durch ätiologische Sagen erklärt[77]; dabei werden sie nicht selten mit dem Besitz gewisser Zauber- und Wunschgegenstände[78]

[77] Vgl. z. B. die Sage von Odin und Mimir.

[78] Vgl. die Flügelschuhe des Hermes, das Federgewand Freyjas, den Kraftgürtel und die Eisenhandschuhe Thors; auch sein

in Verbindung gebracht, in denen manchmal religionsgeschichtlich bedeutungsvolle Attribute stecken.

Neben diesen Gottheiten in rein menschlicher Gestalt finden wir vielfach aber dann noch Götter übermenschlicher Größe: ein älteres depossediertes Göttergeschlecht, das zu den herrschenden Göttern in feindlichem Gegensatz steht.[79] Solche Götter sinken aber unaufhaltsam und unfehlbar hinunter in die Klasse der Dämonen, die infolge ihrer Gebundenheit an die natürlichen Erscheinungen ihre alten Gestalten auch hinsichtlich der Größe festhielten.

Die weiteren inneren Wandlungen der Götter, ihre Vergeistigung und Versittlichung entspricht der jeweiligen Kulturstufe des Volkes, das ihren Kult pflegt.

Hammer trägt in jüngerer Darstellung Züge eines solchen Gegenstandes.

[79] So die griechischen Giganten, die germanischen Thursen.

IV.

Die religiösen Äußerungsformen.

A. Kultus.

22. Unter Kultus[1] verstehen wir jene Handlungen, die vom Menschen zu dem Zweck ausgeübt werden, mit den Wesen seiner religiösen Vorstellungen irgendwie in Beziehung zu treten.[2] Seine Stufen sind mannigfaltig wie die Stufen der Religion.

Die primitivste Form der psychologischen Grundlage nach ist der Zauber[3]; indessen ist er an keine Stufe der Religion ausschließlich gebunden, er begleitet sie und entwickelt sich mit ihr. In seiner ursprünglichen Form ist Zauber[4] die Handlung einer Seele, die auf eine andere einwirkt, und zwar ist dabei, wie es scheint, vorzugsweise an die Handlung einer Organseele zu denken, da beim Zauber weit weniger der Körper in seiner Gesamtheit als vielmehr einzelne Organe, die Nieren, die Geschlechtsorgane, die Augen eine Rolle spielen. Daneben aber tritt auch die Schattenseele, das Traumbild zauberwirkend auf. In allen Fällen, bei welchen noch deutlich direkte Wirkung von Seele auf Seele vorliegt, spricht man von direktem

---

[1] Wundt, II, S. 593 ff.; Siebeck, Religionsphilosophie, S. 278.

[2] Über „vorreligiösen" Kult und seine Abgrenzung gegen den religiösen Kult siehe Wundt, a. a. O., S. 597 ff. Die Unterscheidung muß ebenso unsicher bleiben wie die zwischen religiöser und vorreligiöser Kultur (vgl. Wundt, S. 612), sie hängt mit der Definition der Religion aufs engste zusammen. Die im Text gegebene Definition des Kultes bringt diese Abhängigkeit durch die Wahl der Worte zum Ausdruck.

[3] Wundt, IV, 1, S. 262 ff.

[4] a. a. O., S. 269 f.

Zauber.[5] Irgend etwas Übernatürliches haftet diesem im Empfinden des primitiven Menschen nicht an. Verblaßt oder schwindet aber der Zusammenhang mit den Seelenvorstellungen, der einem Brauch ursprünglich die innere Begründung gab, so sprechen wir von indirektem Zauber, der wieder in zwei Unterformen zerfällt, den sympathetischen und den magischen Zauber.

Ein sympathetischer Zauber wird ausgeübt, wenn eine gewünschte Wirkung durch die Zauberhandlung nachgeahmt wird. Beispiele sind namentlich die zahlreichen Fälle von Bildzauber, bei welchem an einem Bilde eines Menschen, einer Puppe, die Handlung vorgenommen wird, die das Original erleiden soll. Symbolisch ist diese Handlung nur für uns; dem Primitiven fällt Zauberhandlung und Wirkung in eines zusammen — er denkt nicht: „wie ich das Bild durchbohre, so möge N. N., den dies Bild darstellt, durchbohrt werden", sondern: „dies Bild ist N. N.; indem ich es durchbohre, durchbohre ich deshalb N. N. selbst." Fehlt dieser Parallelismus zwischen Zauberhandlung und Wirkung, und wird andererseits aber auch keine direkte Wirkung, sondern eine Fernwirkung angenommen, so liegt magischer Zauber (Magie) vor.[6]

Ursprüngliche rituelle Zugabe zur Zauberhandlung scheint das Schweigegebot[7] zu sein, und dies bleibt für manche Arten des Zaubers dauernd bestehen: auch bei

[5] a. a. O., S. 274 ff.

[6] Über die beiden Arten des indirekten Zaubers siehe Wundt, a. a. O., S. 276 ff.; er nennt sie symbolischen und magischen Zauber. Die Bezeichnung symbolischer Zauber ist aus den im Text angeführten Gründen wenig glücklich, ja sogar irreführend und deshalb besser durch den von mir gewählten Ausdruck zu ersetzen. In ganz anderem Sinn spricht Frazer, The goulden Bough, I [2], S. 7 ff., von sympathetischem Zauber; er versteht darunter im wesentlichen unseren „magischen" Zauber, bei dem aber gerade die Vorstellung des „Mitleidens" sehr in den Hintergrund getreten ist. Besser ist schon Frazers Bezeichnung imitativer Zauber für unseren sympathetischen Zauber, sie trifft aber den Kern der Sache nicht so gut. Gegen Frazers Terminologie vgl. auch Wundt, a. a. O., S. 276, Anm. 1.

[7] Literatur bei Fehrle, Kultische Keuschheit im Altertum, S. 69, Anm. 4.

uns kennt man bis heute genügend Zauberbräuche, die in strengem Schweigen ausgeübt werden müssen, wenn sie wirksam sein sollen. Andererseits erscheint aber in Verbindung mit dem sympathetischen und magischen Zauber nun auch das Wort, Zauberspruch und Formel, wofür sich bestimmte Typen herausbilden. In dieser Ausbildung erscheint der Zauber meist in den Religionen historischer Zeit als Mittel, eine übernatürliche Wirkung zu erreichen. Immer aber ist dabei die Formel ein sekundärer Bestandteil, der für die Wirkung des Zaubers der Handlung gegenüber nur untergeordnete Bedeutung hat.[8]

Die unterste Stufe des Zaubers tritt uns zuerst im primitiven Zauberkult[9] des primitiven Seelenglaubens entgegen. Charakteristisch für ihn ist, daß er ohne dauernde Regelung dem Augenblicksbedürfnis entspringt und genügt. Dieser Augenblickskult reicht dann aber auch in höhere Religionen hinein und bleibt als ein Überlebsel bestehen neben den höheren Kultformen, die in diesen herrschend geworden sind.

Eine erste Regelung erfährt der Zauberkultus im Zauberritus des Fetischismus; da das im Fetisch hausende Wesen dämonische Natur hat (s. oben S. 21), so kann man diesen Kult praktisch als primitiven Dämonenkult bezeichnen. Auch dieser ist aber noch im wesentlichen Augenblickshandlung, vor allem ohne feststehende periodische Ordnung. Wann diese zuerst eintritt, ist schwer mit Sicherheit zu sagen; es ist aber wahrscheinlich, daß die Ursache solcher Ordnung in denselben Momenten zu suchen ist, in welchen überhaupt die periodische Regelung der menschlichen

---

[8] Eine Ausnahme bildet die sogenannte Beschwörung (vgl. Wundt, a. a. O., S. 281 f.), deren Worte selbst magische Kraft haben. Es ist dies sicher so zu erklären, daß die Handlung, deren Begleiter ursprünglich die Beschwörungsformel war, verloren gegangen ist und die allein übrig gebliebene Formel die ganze Zauberkraft in sich aufgenommen hat. Wie wenig aber schließlich auch hier auf den Inhalt ankommt, zeigt die Tatsache, daß solche Formeln auch in ganz sinnloser Entstellung noch verwendet werden; das Hersagen dieser Formel ist selbst wieder zur wirksamen Zauberhandlung geworden, neben der der Inhalt der Worte nebensächlich erscheint.

[9] Wundt, II, 3, S. 611 ff.

Lebensgewohnheiten seine Grundursache hat: in dem periodischen Ablauf aller Naturerscheinungen. Periodisch geordneter Kult setzt also Zusammenhang mit der Naturverehrung voraus. Dazu stimmen die Tatsachen. Bei den totemistisch geordneten Völkern, bei denen, wie oben S. 25ff. ausgeführt ist, Natur- und Seelenglaube eine Verbindung eingegangen haben, finden wir einen festen Bestand periodisch wiederkehrender Feste: Tier- und Vegetationskulte, Jahreszeitenfeste usw. Deutlich zeigen diese Kulte noch die Herkunft aus alten Zauberriten: sie stellen eine Art gesteigerter Zauberhandlung dar, die den Zweck hat, die Erhaltung und Vermehrung der für die Existenz des einzelnen wie des Stammes nötigen Dinge, insbesondere der Tier- und Pflanzengattungen diesem zu sichern. Die Dämonen, an die sich diese Kulte wenden, sind sowohl die echten, von Wundt als „innere" bezeichneten Vegetationsdämonen als die Dämonen unserer dritten Gruppe, soweit sie unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung zur Vegetation betrachtet werden (s. oben S. 32f.). Bei manchen der Feldkulte von Kulturvölkern ist es noch spät und zum Teil bis heute deutlich erkennbar, daß es sich um alten Fruchtbarkeitszauber handelt.[10]

Bei jenen Völkern, welche die Ahnenverehrung kennen (s. oben S. 28ff.), entwickelt sich aus dem ungeregelten, nur dem Augenblicksbedürfnis entspringenden, auf die Seele des Toten gerichteten Zauber ein geregelter Totenkult, periodisch geordnet wie die ihm vorausgehenden Vegetationskulte.

Voll ausgebildet erscheinen die periodischen Kultfeste in Verbindung mit den anderen Schutzdämonen. Keine Seite des Gemeinschaftslebens in Familie und Stamm, kein Ereignis im Leben des Einzelnen, das nicht begleitet wäre von der Ausübung bestimmter kultischer Handlungen. Hier setzen jene Kultfeste ein, die sich an die Erscheinungen des öffentlichen Lebens wie Krieg und Friede, Gericht und Beratung anknüpfen, und ebenso die für den Einzelnen wichtigen kultischen Handlungen bei Geburt, Männerweihe, Hochzeit usw.

[10] Beispiele bei Wundt, a. a. O., S. 623ff., und aus den Kulthandlungen der Kulturvölker namentlich Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 2 Bde., Berlin 1875, passim.

Mit der zunehmenden Vergeistigung der religiösen Vorstellungen machen auch die Kulte eine ebensolche innere Wandlung durch. Selbst wenn die Form wenig geändert erscheint, tritt das Bewußtsein für den Zusammenhang mit den alten Zaubermotiven mehr und mehr in den Hintergrund, bei den in den höheren Religionen herrschenden Kulthandlungen ist es völlig geschwunden, und die alte Handlung wird mit einem neuen Inhalt erfüllt. Sie wird oft zu einem reinen Symbol, endlich zur Zeremonie.[11] Sie kann schließlich selbst den völligen Untergang einer Religion, mit der sie verbunden war, überdauern und wird dann entweder in eine ganz neue Religion hinübergerettet, wobei sie natürlich erst recht einen neuen Inhalt erhält — so ruhen ja einige unserer christlichen Feste auf heidnischer Grundlage — oder sie lebt als ein rein weltlicher Volksbrauch ohne religiösen Inhalt[12] weiter. In beiden Fällen pflegt die Zeit der Begehung dieselbe geblieben zu sein, ein deutlicher Beleg dafür, wie fest der Kult im Volke wurzelt.

23. Von den einzelnen Kulthandlungen ist weitaus die wichtigste das Opfer.[13] Wir verstehen darunter die einem seelischen, dämonischen oder göttlichen Wesen dargebrachte Gabe. Es ist damit noch nichts über die ursprüngliche Bedeutung derselben gesagt, die auch noch nicht ganz klargelegt ist. Meist wird das Opfer so erklärt, jenes Wesen habe die Gabe gefordert, vom primitiven Standpunkt aus als eine ihm notwendige Nahrung. Darnach wäre also das Opfer keine freiwillige Leistung[14] des Menschen, dagegen

---

[11] Vgl. die Formulierung von J. de Decker, Bulletin mensuel des instituts Solvay, Institut de Sociologie, Jan. 1911, 170, 3: le rite, dans le stade initial est une extériorisation adéquate aux croyances intimes, il devient de plus en plus . . . . un cérémonial, dont la vraie portée est perdue.

[12] So zahlreiche Reste in den Volksfesten, z. B. den Frühjahrsfeiern an Sommertag usw.

[13] Wundt, IV, 1, S. 421 ff., II, 3, S. 667 ff.; Schaarschmidt, Die Religion, S. 155 ff.; Siebeck, a. a. O., S. 279 ff.; H. Hubert und M. Mauß, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, L'année sociologique II, 29—138.

[14] So auch Schaarschmidt, a. a. O., S. 153.

wäre es ganz in das Belieben des opferempfangenden Wesens gestellt, ob es den Wünschen des Menschen willfahren will oder nicht. Demgegenüber legt gerade die primitivste Form des Opfers den Gedanken nahe, daß im Gegenteil die Opferhandlung ursprünglich durchaus freiwillig und eine Art Zauberhandlung ist, durch die auf den Empfänger ein direkter Zwang ausgeübt werden soll. Wundt betrachtet deshalb das Zaubermotiv als die erste Grundlage, die für den Ursprung des Opfers in Betracht kommt.[15]

Dies liegt am deutlichsten noch vor im Beschwörungsopfer[16], bei welchem das opferempfangende Wesen durch Darbringung einer zauberwirkenden Gabe zu des Opfernden Willen gezwungen werden soll. Wird das Beschwörungsopfer gebracht, weil der Mensch die Macht eines Dämons fürchtet, so erhält es apotropäischen Charakter. Das ist speziell beim Totenopfer in seiner ursprünglichen Bedeutung der Fall; aber auch andere Wesen, Naturdämonen können derartige Opfer empfangen. Die Dämonenfurcht wird deshalb von Wundt als zweites Opfermotiv[17] bezeichnet. Auf dieser Stufe ist es nun sehr leicht möglich und in den Endresultaten auch zu belegen, daß sich eine völlige Umwandlung der Vorstellung vom Opfer vollzieht, so daß es nicht mehr als freiwillige Handlung aufgefaßt wird, die den Dämon zwingen soll, sondern als eine geforderte Leistung, von der nur die Besänftigung des Dämons erhofft wird. Und diese Vorstellung, daß durch das Opfer das Wohlwollen des Wesens, dem das Opfer gilt, gewonnen bzw. falls es durch die Schuld des Menschen verloren war, wiedergewonnen wird, liegt den weiteren Stufen des Opferbrauches zugrunde: dem Bittopfer, das auf das alte Beschwörungsopfer zurückgeht und als junges Korrelat dann das Dankopfer erhält[18], und dem in zahlreichen Variationen in den verschiedensten

---

[15] a. a. O., IV, 1, S. 423, 430 f., unter nachdrücklicher Betonung, daß nicht etwa umgekehrt das Opfer ursprünglich mit dem Zauber gar nicht zusammenhänge und erst allmählich Zaubervorstellungen in sich aufgenommen habe. Gegen die ursprüngliche Zaubernatur des Opfers siehe R. M. Meyer, AG., S. 408.

[16] Wundt, IV, 1, S. 433, 544.

[17] a. a. O., S. 433.

[18] Wundt, a. a. O., S. 543 f., 555 f.

Religionen geübten Sühnopfer, in welchem sich zwei Motive vereinigen[19]: die Besänftigung des erzürnten Gottes (Sühne) und die Entschuldung des Opfernden: Reinigung; deshalb erscheint es eng verbunden mit den Reinigungsbräuchen (s. unten S. 52f.).

Das Zaubermotiv muß dabei immer mehr zurücktreten, und immer mehr schwindet deshalb der ursprüngliche Wirklichkeitswert des Opfers, d. h. das Bewußtsein der notwendigen Entsprechung einer bestimmten Handlung und der gewünschten Wirkung. So läßt sich hier beim Opfer deutlich die oben schon skizzierte Wandlung des geistigen Inhalts einer Kulthandlung erkennen bis zu dem letzten Endziel: der reinen Symbolisierung. Ein sehr klares Beispiel dafür gibt die Entwicklung des geistigen Inhalts des Speiseopfers: ursprünglich die Speisung des Gottes, an der später die Opfernden mitgenießend teilnehmen, oder ein Sühneopfer an den Gott für die Tötung eines der Ernährung dienenden Tieres, wird es allmählich zum Symbol der Gemeinschaft zwischen dem Gott und der Gemeinde. In dieser Form ist die Opfermahlzeit außerordentlich verbreitet[20], sie herrscht bei den semitischen Völkern schon in alter Zeit[21], wird uns auch bei den Germanen deutlich entgegengetreten, ja sie ragt selbst in die modernen Kulturreligionen hinein.[22]

Mit den Wandlungen des geistigen Inhalts des Opfers hängt zum Teil die Wandlung der Beschaffenheit der Opfergaben zusammen, die nach Zeit und Ort, nach dem Zweck des Opfers und der Kulturstufe des Opfernden sehr verschieden ist. Es gibt, abgesehen von toten, nicht eigens zum Zweck des Opfers getöteten Tieren und Menschen[23],

---

[19] Wundt, IV, 1, S. 424 ff., 425, 542, II, 3, S. 683 ff., 688.

[20] Wundt, II, 3, S. 675.

[21] Robertson Smith-Stübe, Religion der Semiten, S. 209 ff., 239 ff.

[22] Vgl. das Abendmahl der christlichen Religion.

[23] Tote Menschen und Tiere scheinen ganz allgemein nicht opferbar zu sein. Sicher ist es bei den Religionen höher stehender Völker der Fall; vgl. für die Griechen, die selbst verletzte Tiere nicht opferten, Stengel, Die griechischen Kultusaltertümer² (Handb. der kl. Altert.-Wissenschaft V, 3), § 69, 70 (S. 109). Aber das Opfern vorrätigen Fleisches bei einer Mahlzeit (Ilias IX, 219) ist natürlich ganz anders zu beurteilen.

kaum irgend etwas, von dem festgestellt werden kann, daß es prinzipiell und unter allen Umständen nicht geeignet[24] wäre, geopfert zu werden: Lebendes und Nichtlebendes (d h. Dinge der unbelebten Natur; vgl. Anm. 23), Natürliches und Gemachtes, Wertvolles und Unscheinbares wird als Opfergabe verwendet, und nicht immer steht der Wert der Gabe zu dem vom Opfernden gewünschten Erfolg in einem ohne weiteres erkennbaren direkten Verhältnis. Wohl ist für viele Völker und Zeiten das blutige Opfer wichtiger als das unblutige, und unter diesen steht wiederum die Opferung eines Menschen obenan. Namentlich als Sühneobjekt bei schwerer Not, Gefahr und Verschuldung, dann aber auch als Substitut eines Gottes selbst wird ein Mensch geopfert.[25] Überall fast aber läßt sich verfolgen, wie auch die Opfergaben mehr und mehr den Charakter von Symbolen annehmen, und wie im Zusammenhang damit das blutige Opfer durch ein unblutiges Bildopfer oder andere Surrogate ersetzt wird.[26]

[24] Ich betone „prinzipiell und unter allen Umständen"; selbstverständlich gibt es in jeder Religion nicht opferbare Dinge. Eine Sammelbezeichnung für derartige Tiere ist ursprünglich das deutsche „Ungeziefer".

[25] Menschenopfer als Sühnopfer, Wundt, IV, 1, S. 428, zur Besänftigung und Befriedigung eines dem menschlichen Leben nachstellenden Gottes (der Kriegs-, Todes-, Meeresgötter!); E. Mogk, Die Menschenopfer der Germanen (Abhandl. der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 27, Nr. 17, Leipzig 1909), sieht darin die Wurzel aller germanischer Menschenopfer. — Für das Menschenopfer bei den Semiten vgl. Robertson Smith-Stübe, a. a. O., S. 276 ff. — Der Mensch als Substitut eines Gottes geopfert: vgl. Robertson Smith-Stübe, S. 278; Preuß, Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko, Globus 86, 108 ff; Frazer, The golden Bough, II, S. 134 ff. Diese Erscheinung ist natürlich nur dort möglich, wo anthropomorphe Göttervorstellung herrscht, mithin ist dieses Opfer jünger als die tierischen; gegenteilige Berichte alter Sagen, welche jedes Tieropfer als Ersatz für ein älteres Menschenopfer betrachten, sind danach zu berichtigen; vgl. Wundt, II, 3, S. 675, und besonders Robertson Smith-Stübe, a. a. O., S. 279 f. In jüngerer Zeit begegnen natürlich solche Ablösungen (siehe Anm. 26).

[26] Über Surrogate im Opfer allgemein Wundt, II, 3, S. 680, IV, 1, S. 448 f. — Ersatz von Menschenopfern durch Tier-

24. Die Reinigungsbräuche[27] sind verhältnismäßig jung, da auch die Begriffe des Reinen und Unreinen oder des Heiligen und Unreinen jung sind. Niedere Kulturstufen kennen sie nicht. Sie haben nur den dehnbaren Begriff des Tabu.[28] Tabu ist „jedes in Brauch und Sitte oder in ausdrücklich formulierten Gesetzen niedergelegte Verbot, einen Gegenstand zu berühren, zu eigenem Gebrauch in Anspruch zu nehmen oder gewisse Worte zu gebrauchen".[29] Das Totemtier ist tabu, der Mensch in gewissen Fällen, Orte, die nicht betreten werden dürfen. Als Grund der Tabuvorstellung hat die Annahme zu gelten, daß diese Dinge Besitz eines übermenschlichen Wesens sind. Daß dieser Besitz aber respektiert wird, kann zweierlei innere Gründe haben: entweder die Furcht vor der schädigenden Gewalt des betreffenden Wesens, oder die „Ehrfurcht vor dem Vorrecht eines wohl-

opfer (vgl. aber auch Anm. 25) Stengel, Griechische Kultusaltertümer [2], § 75; Wundt, II, 3, S. 676; durch Bildopfer Wundt, II, 3, S. 702 f., IV, 1, S. 449, 538; Smith-Stübe, a. a. O., S. 316. Vgl. besonders die Puppen und Papierbildchen in China, de Groot bei Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. RG., I, 77, die sogenannte Nilbraut aus Lehm in Ägypten, die Wolle- und Binsenpuppen in Rom Smith-Stübe, S. 316, Anm. 703 (dagegen allerdings Wissowa, Religion der Römer [2], S. 420). Bilder aus Teig, Wachs, Gold, Silber begegnen vielerorts; für Griechenland vgl. Stengel, Opferbräuche der Griechen, S. 222 ff — An die Stelle des Blutes tritt der Wein. — Statt wirklich brauchbarer Gegenstände werden im Totenopfer in weitem Umfang verkleinerte Nachbildungen deponiert; siehe auch unten Abschnitt 78.

[27] Vgl. Wundt, II, 3, S. 683 ff., IV, 1, S. 390—421.

[28] Die Bezeichnung stammt aus der Sprache der Polynesier, bei denen man die Erscheinung zuerst genauer verfolgt hat; sie ist aber tatsächlich, ebenso wie der Totemismus und Fetischismus, die auf ähnlichem Weg ihre Namen erhalten haben, nicht auf das erste Beobachtungsgebiet beschränkt, sondern allgemein verbreitet. Zusammenfassend: J. G. Frazer, Encyklop. Brit. [9], Bd. 23, S. 15 ff.; Wundt, IV, 1, S. 390 ff.; Schaarschmidt, a. a. O., S. 100 f.; Smith-Stübe, Die Religion der Semiten, S. 110 ff. Über gr. ἁγνός, lat. *castus*, deren ursprüngliche Bedeutung im wesentlichen = tabu ist, vgl. Fehrle, Kultische Keuschheit, S. 42 ff., 206 ff.

[29] Wundt, a. a. O., IV, 1, S. 391.

wollend gesinnten"[30] Wesens. Aus dem auf ersterer Ursache beruhenden Tabu entwickelt sich der Begriff des „Unreinen", aus dem zweiten Tabu der Begriff des „Heiligen". In den späteren Religionen trifft deshalb meist die Definition zu, daß „unrein" ist, was „dämonisch" ist, d. h. worüber die Dämonen Gewalt haben, „heilig" dagegen das, worüber die Götter Gewalt haben.[31]

Verletzung des Tabu, später Berührung mit dem Unreinen oder Verletzung des „Heiligen" fordert Reinigung bzw. Sühne. Ursprünglich ist die Reinigung[32] ein Zauber, praktisch wird sie durch die verschiedensten Wege erreicht: die hauptsächlichsten sind die Lustration durch Wasser, durch Feuer und durch magische Übertragung der Unreinheit auf einen anderen Gegenstand.[33] Zu diesen drei Erscheinungsformen tritt als vierte das schon oben genannte Sühnopfer. Auf welcher Stufe der kulturellen Entwicklung und in welcher Form das Sühnopfer zuerst auftritt, ist nicht mehr zu erkennen.[34]

[30] Smith-Stübe, a. a. O., S. 119.

[31] Wundt, IV, 1, S. 402 ff., sieht darin eines der ersten Beispiele des sich oft wiederholenden Falles, daß die Objekte früheren Glaubens als Gegenstände des Abscheus bestehen bleiben!

[32] Wundt, IV, 1, S. 409 ff.

[33] Wundt, IV, 1, S. 411—421.

[34] Wundt, IV, 1, S. 426 ff., setzt den Ursprung des Sühnopfers mit dem Totemismus in Verbindung. Aus der Scheu vor dem Ahnentier, woraus Enthaltung vom Genuß desselben folgen sollte, und dem Trieb, sich eben durch den Genuß die seelischen Kräfte des Ahnen anzueignen, sei als ein Kompromiß der beschränkte Genuß entstanden. Als diese Sitte nun in eine spätere religiöse Stufe übernommen wurde, habe der Mensch, der durch den Genuß eines Tieres dessen Kräfte für sich gewinnen wollte, durch Opferung eines Teiles des Tieres eine Gottheit für diesen Wunsch günstig stimmen wollen. Auf dieselbe Weise würde Anthropophagie und Menschenopfer zusammenhängen. Das blutige Tier- und Menschenopfer wären also die ursprünglichsten Formen des Sühneopfers. — Eine restlose Erklärung des Ursprungs des Sühnopfers ergibt sich auf diesem Wege indessen nicht; die zum Sühnopfer führenden Empfindungen der Verschuldung sind doch wohl allgemeinerer Natur gewesen.

25. Das Gebet.[35] Als Gebet im allgemeinsten Sinne bezeichnet man die Worte, mit welchen sich der Mensch an die von ihm verehrten göttlichen Wesen wendet. Seine Entwicklung geht der Entwicklung der anderen Kulthandlungen parallel. Eine Vorstufe ist die Beschwörungsformel[36], ein Zauber, der die Hilfe des Angerufenen erzwingen oder eine feindliche Macht abwehren soll: der Zauberspruch. Im Gegensatz dazu bezweckt das Gebet keinen Zwang, sondern spricht nur eine Bitte aus. Verschieden sind beide auch hinsichtlich des Wesens, an das sie sich richten: Man beschwört einen Dämon, der sich dem Zauber fügt, aber man bittet den Gott, der durch Zauber nicht berührt wird; „die Grenze zwischen Beschwörung und Gebet", sagt Wundt deshalb mit vollem Recht, „fällt im wesentlichen mit der zwischen Dämonenkultus und Götterkultus zusammen". Die Einteilung der Gebete geschieht am besten nach dem Zweck, den der Betende damit verfolgt: an die ursprüngliche Form, das Bittgebet, schließen wir deshalb weiter an sein Korrelat: das Dankgebet, und seinen erst aus einer vertieften inneren Religiosität entspringenden jungen Ableger: das Bußgebet. Keine neue Gebetsform liegt vor, wenn wirkliche Gebete wieder in Beschwörungen verwendet werden: dies ist nur eine der in der Geschichte jeder Religion nicht seltenen Rückfallserscheinungen.[37]

Die Lobpreisung[38] ist eine junge Form kultischer Handlungen. Sie ist ihrer Herkunft nach ein Bestandteil des Dankgebets, der aber zum Selbstzweck werden kann und dann allein vorgetragen oder mit anderen Arten des Gebetes verbunden wird.

26. Die in den meisten Religionen begegnenden komplizierten Kulthandlungen sind zunächst Kombinationen der besprochenen primären Kultakte in wechselndem zeitlichen Gewand. Was dabei oft am meisten in die Augen fällt:

---

[35] Wundt, II, 3, S. 656 ff.; Schaarschmidt, a. a. O., S. 152; Edv. Lehmann, a. a. O., II, A 1 (Religion in Geschichte und Gegenwart II, S. 537 ff.).

[36] Wundt, S. 658, 661 f.

[37] Wundt, S. 662 f. und die dort angegebene Literatur.

[38] Wundt, S. 659, 665.

festliche Zurüstungen, Umzüge, Gesänge, Tanz, geheimnisvolles Ritual usw. sind keine innerlich selbständigen Kulthandlungen, sondern nur die Begehungsformen, die zum Teil auf alte, wenn auch meist nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinne verstandene Zauberriten zurückweisen, zum Teil aber jüngeren Ursprunges sind. Die kirchlichen Organisationen späterer Zeit haben hier in manchem Punkt schöpferisch gewirkt, und bei kulturell hochstehenden Völkern hat auch das ästhetische Empfinden in der Ausgestaltung des Ritus eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt. Selbstverständlich ist in beiden Fällen oft unbewußt altes Material in verändertem Sinne verwendet worden.[39]

Das deutlichste, vielleicht das einzige ganz einwandfreie Beispiel einer Kulthandlung, die auch nicht den entferntesten Zusammenhang mit jener Zaubersphäre hat, aus der alle sonstigen Kulte erwachsen sind, ist die in den Gottesdienst, die kultische Handlung, aufgenommene Belehrung, die christliche Predigt.

B. Mythus.[40]

27. Der ursprüngliche Sinn des Wortes, gr. μῦθος ist die Erzählung, im engeren Sinn jeder durch Worte ausgedrückte Bericht von überirdischen Dingen. Es hat sich mit diesem Wort jedoch eine Unklarheit verbunden, da man nicht streng genug geschieden hat zwischen Mythus und Sage und die Bezeichnung Mythus auch auf solche Dinge angewendet hat, denen sie nicht zukommt: man hat

---

[39] Man denke etwa an die Darstellungen der Geburt, Passion und Auferstehung Christi in der mittelalterlichen Kirche, die sich äußerlich vergleichen lassen mit zahlreichen kultischen Darstellungen aus dem Leben eines Gottes (Epiphanie, heilige Hochzeit, Tod) in heidnischen Religionen. Und von solchen Darstellungen führt ein kurzer Weg zurück zu einfacheren mimischen Kulthandlungen aus dem Leben eines Gottes (Epiphanie, heilige Hochzeit, tage tritt. Vgl. auch Wundt, III, S. 433 ff., 496 ff.

[40] F. Schultze, Psychologie der Naturvölker, Leipzig 1900; Wundt, II, 3, S. 1 ff., IV, 1, S. 1 ff., 55 ff.; G. F. Lipps, Mythenbildung und Erkenntnis, Leipzig 1909; R. M. Meyer, Mythologische Studien aus der neuesten Zeit, AfRW. 13, S. 270 ff.

das primäre mythische Motiv (oder Bild) vermengt mit dem sekundären Mythenkomplex.

Das primäre mythische Bild ergibt sich unmittelbar aus der Weise, wie der primitive Mensch die ihn umgebende und in ihm wirkende Natur apperzipiert. Er ist nicht fähig, dies auf andere Weise zu tun, als indem er sie belebt und das Unbekannte verbildlicht. Wir nennen dies die mythologische Apperzeption.[41] Um den Vorgang richtig zu verstehen, ist es nötig, sich darüber klar zu bleiben, daß es sich bei dieser Verbildlichung nicht um einen gewollten und beabsichtigten Vorgang und vor allem nicht um eine Versinnbildlichung handelt. Da der Mensch sich Unbekanntes stets nur nach Analogie von Bekanntem vorzustellen vermag, stellt sich ihm das Bild ohne weiteres ein und verschmilzt mit der Vorstellung aufs engste: Ding und Bild fallen in eines zusammen.[42] Ebenso vollzieht sich die Schöpfung des sprachlichen Ausdrucks für diese Vorstellung. Jeder Ausdruck für eine neue Erkenntnis, einen neuen Begriff usw. wird von schon Bekanntem hergenommen, so auch der Ausdruck für jede neue mythische Vorstellung. Man kann diesen Ausdruck als Metapher[43] bezeichnen, wenn man dessen bewußt bleibt, daß genau so, wie die mythische Vorstellung kein Bild ist, sondern Wahrnehmungscharakter hat, so auch dieser „metaphorische" Ausdruck ursprünglich nicht bildlich ist, sondern den Wert einer der Wirklichkeit entsprechenden Aussage hat. Die mythische Vorstellung und der sprachliche Ausdruck dafür erwachsen also aus demselben Grund, sind gleichzeitig und sich durchaus adäquat.[44] Erst für Spätere und vor allem für uns, die wir

---

[41] Wundt, IV, S. 64 ff.

[42] Wundt nennt dies a. a. O., S. 69 ff., den Wahrnehmungscharakter der mythischen Vorstellung.

[43] Vgl. A. Biese, Die Philosophie des Metaphorischen, Hamburg und Leipzig 1893.

[44] Damit erledigen sich verschiedene Ansichten über das Verhältnis zwischen Metapher und Mythus, vor allem M. Müllers Theorie (Essays II², deutsch Leipzig 1869, S. 66 ff.), der Mythus sei aus der Metapher dadurch entstanden, daß man das, was ursprünglich bildlich gemeint gewesen sei, mißverstanden und als wirklich genommen habe. — Auch Wundts Aufstellung (II, 3, S. 508, Anm.), daß der Mythus älter als die Metapher sei, kann

der Vorstellungswelt der Primitiven so ferne stehen und sie deshalb so oft mißverstehen, wird der ursprünglich unbildliche Ausdruck ein mythisches „Bild“ in unserem Sinne, ein Gleichnis.

Zur Verdeutlichung zwei Beispiele: Wenn wir heute von einem Toten sagen: „die Seele hat den Leib verlassen“, so ist das uns ein Bild; der primitiv empfindende Mensch aber hat die unmittelbare Vorstellung der Hauchseele, die den Leib im Augenblick des Todes verläßt, und genau das will er auch mit seinem sprachlichen Ausdruck sagen. Wenn wir sagen: „die Sonne geht unter“, so ist uns auch das ein Bild, von dem wir wohl wissen, daß es der Wirklichkeit nicht entspricht. Es ist aber noch nicht lange her, da hatte auch dieser Satz für die Menschen noch den Wert einer Wahrheit, und ebenso war es dem primitiven Menschen volle Wahrheit, wenn er sagte: „der Sonnengott fährt am Himmel einher und senkt abends sich zum Ozean hinab“. Und genau so steht es mit den übrigen Ausdrücken für die Seelen- und Naturvorstellungen des Primitiven.

Vom mythischen Bild, dem primären Ausdruck einzelner mythischer Vorstellungen, scharf zu scheiden ist der sekundäre Mythenkomplex, ein Produkt einer langen Entwicklung unter den mannigfachsten Einflüssen. In diesen sekundären Mythenkomplexen erscheinen zwar die alten primären mythischen Bilder wieder, aber nicht in ihrem ursprünglichen Wesen, sondern vielfach umgewertet, oft ganz entwertet als Bausteine rein poetischer Natur. Ursprünglich sich ganz fremde Einzelbestandteile treten zusammen, und ihnen gesellen sich Elemente anderer Art hinzu, die überhaupt nicht mythischer Herkunft sind. Das Endresultat, das sich ergibt, ist eine Dichtung, die man besser nicht mehr Mythus, sondern Sage nennen sollte, und die nur mit größter Vorsicht für religionsgeschichtliche Zwecke verwendet werden darf (vgl. auch oben S. 6f.).

---

ich in dieser allgemeinen Fassung nicht zustimmen: Nicht die Metapher als solche ist jung — sie gehört, wie gesagt, zum Urbestand jedes sprachlichen Ausdrucks —, jung ist nur ihre Auffassung als „Bild“. Etwas anderes ist es natürlich mit den Metaphern jüngerer Zeit, die bewußt als Bilder geschaffen werden, wobei auch alte mythische Vorstellungen gelegentlich Verwendung finden.

28. Die Grundlage der Mythen zu erkennen ist meist sehr schwer, und die dahin gehenden Versuche sind oft mißlungen. Erste Voraussetzung bei diesen Versuchen hätte sein müssen, daß man zunächst sich auf das beschränkt hätte, was unzweifelhaft mythisch ist: das einzelne mythische Motiv. Auch dann hat die Erklärung aber schon große Schwierigkeiten, da die mythischen Bilder zwei Eigenschaften haben, die einer gesicherten Deutung sehr im Wege stehen: die Vielfältigkeit und die Mehrdeutigkeit.[45] Die Vielfältigkeit besteht darin, daß für ein und dieselbe Erscheinung eine ganze Menge von Bildern entstehen konnte, so wenn die Sonne als Rad, als Auge, als feuriger Schild vorgestellt wird u. ä.; die Mehrdeutigkeit dagegen besteht darin, daß mehrere Vorstellungen in ein und demselben Bild Ausdruck finden, so daß das Bild verschiedene Deutungen zuläßt. Diese Eigenschaften der Mythen wurden häufig und werden auch heute noch nicht selten übersehen und verkannt. Beispiele dafür sind Legion: der eine sieht in jedem Mythus, der einen Kampf enthält, einen Tageszeitenmythus (Kampf zwischen Tag und Nacht), der andere einen Jahreszeitenmythus (Sommer und Winter), der dritte einen Mondmythus (Kampf zwischen Vollmond und Neumond).[46] Der eine will die Grundlage aller Mythen in den Vorstellungen des Seelenglaubens sehen[47], andere beziehen jeden Mythus auf Vorgänge am Himmel, wobei wieder der eine die Sonne, der andere den Mond, ein dritter gewisse Sternbilder in den Mittelpunkt setzt.[48] Alle diese Einseitig-

---

[45] Über diese Begriffe siehe Usener, Sintflutsagen, Kap. VI (S. 181—229), Vielfältigkeit und Mehrdeutigkeit mythischer Bilder.

[46] Tageszeiten- und Jahreszeitenmythen spielen eine große Rolle bei W. Schwartz (Ursprung der Mythologie, 1860, Indogermanischer Volksglaube, 1885), die Jahreszeitenmythen ganz besonders auch bei Uhland, während Siecke in jedem Drachenkampf einen Mondmythus erblickt, in jedem am dritten oder vierten Tag umgekommenen und wiedergeborenen, verschlungenen und wieder erschienenen Gott einen Mondgott usw. (vgl. zuletzt dessen Drachenkämpfe, Leipzig 1907, und dazu Helm, Hess. Bl. für Volkskunde VI, S. 138 ff.).

[47] Vgl. oben S. 13.

[48] Die Himmelsmythologie, die einst bei den älteren Bearbeitern der griechischen Mythologie, Preller u. a., Anhänger zählte,

keiten können einem wahren Verständnis auf die Dauer nicht förderlich sein: da der Mensch die ganze um ihn und in ihm wirkende Natur auf die nämliche Weise apperzipiert, muß sie auch in ihrer Gesamtheit als Grundlage des Mythus anerkannt und zu dessen Erklärung herangezogen werden.

Ein anderer schwerer Fehler, der lange und von vielen begangen wurde, war der, daß man sich nicht auf die Erklärung und Deutung der einzelnen mythischen Bilder und ihrer einfachsten und zweifellos noch mythischen Charakter tragenden Verbindungen beschränkte, sondern die großen sekundären Komplexe in derselben Weise behandelte und sie wie primäre Mythen ausdeutete, ohne zu bedenken oder zu untersuchen, auf welchem Wege sie entstanden sind. Beispiele für diese Methode sind namentlich unter den älteren Deutungen der germanischen Göttersagen sehr häufig.[49]

Mit der Erkenntnis, daß hier ganz andersartige Gebilde vorliegen, mußte diese Deuterei fallen. Es fragte sich aber, was an ihre Stelle zu treten habe. Bei der Beantwortung dieser Frage ist zunächst festzustellen, daß ein

---

ist neuerdings kräftig wieder aufgelebt und hat in der Berliner Gesellschaft für Mythologie einen Mittelpunkt gefunden. Unter ihren Anhängern ist E. Siecke (Mythologische Briefe, Berlin 1901, Drachenkämpfe, 1907, Götterattribute und Symbole, Jena 1909) der Hauptvertreter der Mondmythologie (vgl. Anm. 46). Ihm schließt sich P. Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Mytholog. Bibl. IV, 1, Leipzig 1910, im wesentlichen an (vgl. dazu A. van Gennep, Hess. Bl. für Volkskunde IX, S. 199 ff., und Ehrenreich, Hess. Bl. für Volkskunde X, S. 47 ff.). Hauptvertreter der Sonnenmythologie ist L. Frobenius (Das Zeitalter des Sonnengottes, Bd. I, Berlin 1904). Die Astralmythologie wird besonders in den Werken von E. Stucken, Astralmythen, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I—V, Leipzig 1896—1907, und H. Winckler, Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauungen und Mythologie aller Völker [2], Leipzig 1903, aber auch von anderen Babylonisten vertreten. — Über die Grundsätze der Mythenforschung der Himmelsmythologen siehe Leßmann, oben S. 3, Anm. 6. Zur Kritik der ganzen Richtung ist noch zu vergleichen Wundt, II, 3, S. 49 ff.

[49] Z. B. in Uhlands Mythus von Thor, Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. VI, S. 4 ff.

einheitliches Schema für die Behandlung dieser Sagen nicht gegeben werden kann, da sie verschiedenartiger Natur und Herkunft sind. Diese sind natürlich zuerst festzustellen. Es wird sich dabei die eine schon oben (S. 6f.) genannte Gattung feststellen lassen: rein poetische Erzeugnisse, die altes Mythenmaterial nur als poetische Bausteine verwerten, meist eine Crux der Religionsgeschichte, da dieses Material auf mühsamstem Weg erst herausgeschält werden muß, was oft nur sehr unvollständig möglich ist.

Eine zweite Gattung sind die vom Kult abhängigen Mythen, die sogenannten Kultmythen.[50]

29. Das Verhältnis zwischen Mythus und Kultus[51] ist nämlich je nach der Art des Mythus verschieden. Das primäre mythische Bild als die eine Seite einer primären religiösen Vorstellung ist nicht durch eine Kulthandlung bedingt. Ist es mit einer solchen verknüpft, so ist es vielmehr das frühere, da es unmittelbar mit der Vorstellung entsteht, während die Kulthandlung erst eine Folge dieser Vorstellung ist und zu ihrer Entstehung eines besonderen Willensaktes bedarf. Daran wird man festhalten müssen, wenn man den Kultakt nicht zu einer bloßen Reflexhandlung herabsetzen will.

Etwas anderes ist es, wenn sekundäre mythische Sagenkomplexe zu Kulthandlungen Beziehungen haben. Sie sind in diesem Falle unbedingt jünger als diese und verdanken ihre Existenz dem Bestreben, eine in ihren ursprünglichen Motiven unverständlich gewordene kultische Handlung zu erklären. Namentlich in der Religion der Semiten und der griechischen Religion[52] sind derartige Erzeugnisse

---

[50] Der Begriff deckt sich nicht mit Wundts Kultlegende, II, 3, S. 605 ff., sondern nur etwa mit der mythischen Kultlegende (a. a. O., S. 608; vgl. S. 709 ff.).

[51] A. Lang, Myth, ritual and religion, 2 Bde. (1886), New impression London 1906; Robertson Smith-Stübe, Religion der Semiten, besonders S. 13 f.; E. Hardy, Glaube und Brauch oder Brauch und Glaube?, AfRW. II, 177—181; R. M. Meyer, AfRW. IX, 419 f.

[52] Vgl. für die Semiten Rob. Smith a. a. O. Bei den Griechen vgl. z. B. die Sage von dem bei Amyklai begrabenen Hyakinthos, welche den nicht mehr verstandenen Kult eines unterirdischen

zu finden; sie sind aber auch in anderen Religionen mit Sicherheit anzunehmen, wenn auch oft schwer zu erkennen.

In den seltensten Fällen wird sich in unserer Überlieferung namentlich älterer Zeiten nebeneinander die Kulthandlung und die dazu genau stimmende mythische Erzählung finden. Es kann uns die authentische Nachricht über den Kult fehlen. Dann frägt es sich, ob die Erzählung so klar ist, daß wir daraus diese Kulthandlung wieder rekonstruieren können. Gewöhnlich wird dies nicht der Fall sein. Oder es ist zu irgend einer Zeit als Erklärung eines Kultes ein Kultmythus entstanden, hat aber seine ursprüngliche Gestalt nicht beibehalten, sondern allerhand Änderungen erfahren, während der Kult, an sich stabiler, im wesentlichen gleich blieb, so daß beide nicht mehr zusammenstimmen.

Innerhalb der germanischen Religion ist vor allem die erste Schwierigkeit groß, da uns detaillierte Angaben über die Kulte meist fehlen. Deshalb haben auch die Versuche, einige germanische Mythen als Kultmythen zu erklären[53], bisher wenig Erfolg gehabt.

Verwandt mit den Kultmythen und doch in wichtigen Eigenschaften von anderer Art sind die hieratischen Sagen.[54] Während jene nur einzelne Kulthandlungen zu erklären unternehmen, geben diese Auskunft über den Ursprung und die frühere Entwicklung ganzer Vorstellungskomplexe. Sie begründen, weshalb gewisse Anschauungen in bestimmter Weise gelten, bestimmte Götter verehrt werden, deuten an, daß dies nicht immer so war, daß sie vielleicht infolge eines Kompromisses, vielleicht erst in hartem Kampfe

---

Lokalgottes an jenem Orte erklären will (vgl. E. Rohde, Psyche[3], I, S. 137 ff.), und die Legende, die an die athenischen Buphonien anknüpfte (vgl. P. Stengel, Opferbräuche der Griechen, 1910, S. 203 ff., und derselbe bei Pauly-Wissowa, III, 1, S. 1055 ff.).

[53] F. Kauffmann, Balder, Mythus und Sage, Straßburg 1902; Arren, Ragnarök, Dania X, 112 ff.

[54] Auch die Bezeichnung „historische Kultlegende" wäre möglich. Ich vermeide sie, weil Wundt, II, 3, S. 726, sie in beschränkterem Sinne verwendet, aber auch deshalb, weil mir das Sagenhafte gegenüber dem Legendarischen hier zu überwiegen scheint.

neben anderen einen Platz errungen haben oder gar ganz an die Stelle anderer getreten sind. Wenn diese Auskunft auch nicht in streng historischem Sinne gegeben ist, so kann doch mancher derartige Sagenzug einen Blick auf religionsgeschichtliche Verläufe und Wandlungen in Glauben und Kult eines Volkes gewähren; auch unter unserem germanischen Material findet sich derartiges.

Während der primäre Mythus seiner Entstehung nach ganz individuell sein kann, ist der einfache Kultmythus an die Existenz einer Kultgenossenschaft[55], einer Gemeinde gebunden. In noch höherem Maße ist dies bei den hieratischen Sagen der Fall.

---

[55] Wundt, II, 3, S. 711.

V.

Die Quellen der germanischen Religionsgeschichte.[1]

Unter den Quellen der germanischen Religionsgeschichte sind zu unterscheiden:

1. Quellen aus rein heidnischer Zeit.
2. Quellen aus der Bekehrungszeit und frühchristlicher Zeit.
3. Quellen aus Mittelalter und Neuzeit.

1. Quellen aus rein heidnischer Zeit.

A. Quellen aus vorgeschichtlicher Zeit.

30. Die vorgeschichtliche Zeit hat Zeugnisse ihrer Religion in dem archäologischen Material hinterlassen, das durch die Ausgrabungen nun wieder zutage gefördert wird.[2] Im

---

[1] Die vollständigste Zusammenstellung der Quellen findet sich bei E. H. Meyer, GM., S. 15—60. Vgl. ferner W. Golther, Handbuch der germ. Myth., S. 61—71; E. Mogk, Mythologie, Grdr. d. germ. Phil.², III, S. 233—237; Chantepie de la Saussaye, Rel. of the Teutons, S. 426 ff., 430 ff., 433 ff., 439 ff.; E. H. Meyer, MdG., S. 1—67, mit eingehender Würdigung der wichtigsten Quellenschriften.

[2] Archäologische Nachschlagewerke besitzen wir zwei: Rob. Forrer, Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer, Berlin und Stuttgart 1907, und Julie Schlemm, Wörterbuch zur Vorgeschichte; ein Hilfsmittel beim Studium vorgeschichtlicher Altertümer von der prähistorischen Zeit bis zum Anfange der provinzial-römischen Kultur. Berlin, Reimer, 1908. Das erstgenannte ist für germanische Verhältnisse ziemlich bedeutungslos, das zweite leidet, abgesehen von seiner zeitlichen Beschränkung, noch an erheblichen Lücken, was zum Teil darin seinen Grund hat, daß es wohl aus mehr zufälligen als systematischen Sammlungen erwachsen ist; es kann aber in anderen Teilen schon wertvolle Dienste leisten (vgl. auch Kauffmann, ZfdPh. 40, S. 452 ff.).



Abb. 1. Felsenzeichnung. Tegneby in Bohuslän.
Nach Montelius, KGS., S. 127.

germanischen Gebiet sind vorwiegend Gräber und Grabfunde erhalten, die Auskunft geben über Totenkult und Seelenvorstellungen jener Zeit. Nächst ihnen — aber an Häufigkeit schon unendlich zurückstehend — sind die Opferfunde zu nennen, dann einige wenige symbolische Zeichen, Amulette, einige primitive Götterbilder und Gegenstände, die mit dem Kult zusammengebracht werden können[3], endlich auf Steinen, an Felswänden und in Grabkammern verschiedene bildliche Darstellungen, unter ihnen die nordischen Felsenzeichnungen *(Hellerістningar)*, von denen einiges vielleicht für die Religionsgeschichte verwertbar ist.[4]

[3] Literatur siehe unten an passender Stelle.

[4] Literatur: Schlemm, S. 141; Forrer, S. 221; NA. I, 466; H. Hildebrand, De lägre naturfolkens konst, Stockholm 1884; L. Baltzer, Glyphes des rochers du Bohuslän, Gothembourg 1881; O. Montelius, Sur les sculptures des rochers de la Suède, Stockholm 1876, und KGS., S. 126 ff.; V. Rygh, Om Helleristninger i Norge, Forhandlingar i Vidensskabsselskabet i Christiania, 1873, S. 455; Bruzelius, N. G., Sur les rochers sculptés découverts en Scanie, Compte rendu du Congrès de Stockholm, 1874, S. 476; S. Müller, NA. I, 466 ff.; O. Montelius, Ett märkligt fynd från Södermanland, Sv. fornminnesfören. tidskr. X, 1900, S. 187. — Fast alle mit guten Abbildungen. — Das Verbreitungsgebiet der Steinzeichnungen ist in erster Linie Südschweden bis etwa zum 60. Breitegrad (nur einzelne, wohl jüngere, finden sich weiter nördlich), in zweiter Linie der südliche, an Bohuslän, das Zentrum der schwedischen Felsenzeichnungen, angrenzende Teil Norwegens. In dem ganz ebenen Dänemark und Norddeutschland fehlen sie. Die Zeichnungen auf den Steinen der Kistengräber bei Züschen (Waldeck) können für die Germanen nicht mehr in Betracht gezogen werden: vgl. J. Böhlau und F. v. Gilsa, Neolithische Denkmäler aus Hessen, Zeitschrift des Vereins für hess. Gesch. und Landeskunde, N. F., 12, Suppl., 1898, Tafel IV—VI). — Die Verwertung muß mit äußerster Vorsicht erfolgen. Bei allen auf den Felsenzeichnungen der Stein-, Bronze- und ebenso der Eisenzeit enthaltenen figürlichen Darstellungen, Menschen, besonders Kriegern, Tieren, Wagen, Schiffen, Schlitten, ist zunächst nicht an religiöse Bedeutung zu denken. Ich betone dies besonders für die Schiffe, die man als Sonnensymbole gedeutet hat (vgl. unten Abschn. 94); sie bedeuten aber, wie alle anderen Figuren, gewiß nur das, was sie darstellen, und die Zeichnungen als Ganzes werden als bildliche Darstellungen irgendwelcher Ereignisse aufzufassen sein, wie wir

Das archäologische Material, das für die vorhistorische Zeit die einzigen und unersetzlichen direkten Zeugnisse bietet, reicht auch in die historische Zeit hinein, wo seine Bedeutung aber neben den dann auftretenden schriftlichen Quellen mehr und mehr zurücktritt. Indessen ist auch in späteren Zeiten manches nur auf Grund der archäologischen Funde bekannt oder wenigstens klar erkennbar.

Die Funde sind vereinigt in einer Reihe von Museen, von denen für die ältere Zeit die von Kopenhagen, Stockholm, Kristiania und Kiel die wichtigsten sind. Kleinere, die oft für ein beschränktes Gebiet Vortreffliches darbieten, schließen sich in ziemlicher Zahl an.

Die Publikationen über die Funde sind leider in viele

sie in ähnlicher Art auch bei anderen Völkern finden; vgl. E. Grosse, Die Anfänge der Kunst, 1894, S. 193 ff.; H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 489; Montelius, KGS., S. 129. Künstlerische Zwecke hat man mit den nordischen Steinzeichnungen jedenfalls nicht verfolgt, es fehlt jede Spur einer gewissen Sorgfalt in der Ausführung. Zum Zweck der Mitteilung weniger wichtiger Dinge mag man wohl eine Bilderschrift auf vergänglicherem Material gewählt haben; die mühevollen und zeitraubenden Felseninschriften müssen wichtigen Inhalt gehabt haben: ich sehe in ihnen eine Art Urkunden über Dinge, die man dem Gedächtnis der Nachlebenden aufbewahren wollte: über Herrschafts- und Besitzverhältnisse; einige der Zeichnungen scheinen hervorragende Kämpfe, vielleicht auch wichtige Seefahrten zu verewigen. Kossinna, Korrespondenzblatt des Gesamtvereins 56, 346, führt diese Bilder auf die Züge einer frühen Wikingerepoche zurück, in deren Verlauf der Norden stärker besiedelt wurde. Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß nicht z. B. bei Kampfdarstellungen auch einmal helfende Götter mit dargestellt worden sind; als solche hat man vielleicht nicht mit Unrecht größere Figuren erklärt, die sich manchmal mitten unter bedeutend kleineren finden. Die Berechtigung für diese Deutung kann sich aus anderen Merkmalen ergeben, welche darauf hinweisen, daß man sich die Götter damals in mehr als menschlicher Größe darstellte; vgl. Abschn. 99, und wegen der psychologischen Grundlage oben S. 42. Auf diese alte Vorstellungsweise geht wohl das bis in späte Zeit (noch in mittelalterlichen Handschriftenillustrationen) beobachtete Verfahren zurück, Höhergestellte auch körperlich größer darzustellen. — Ganze Sagen oder Mythendarstellungen darf man in den Felsenzeichnungen keinesfalls erblicken.

Zeitschriften zerstreut; fast alle Blätter für Lokalgeschichte enthalten derartiges Material, doch gibt es einige Zeitschriften von mehr zentraler Bedeutung.[5]

Gesamtdarstellungen, die zum Teil durch gute Abbildungen auch Anschauung des Materials selbst ermöglichen, gibt es nur für bestimmte Gegenden; für Dänemark und Schleswig: Sophus Müller, Vor Oldtid, Kopenhagen 1894, und daraus erwachsen die Nordische Altertumskunde, deutsche Ausgabe, besorgt von O. L. Jiriczek, 2 Bände, Straßburg 1897; für Schweden: Oskar Montelius, Kulturgeschichte Schwedens, Leipzig 1906, wo S. 3 weitere Literatur allgemeiner Art, sowie Einzeldarstellungen für die verschiedenen schwedischen Provinzen verzeichnet sind. Für das eigentlich deutsche Gebiet gibt es nichts[6] Zusammen-

[5] Zeitschrift für Ethnologie, Organ des Berliner Vereins für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Berlin, 1869 ff.; Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1869—1902 (von da ab in der Zeitschr. für Ethn.); Nachrichten über deutsche Altertumsfunde, Ergänzungsblätter zur Zs. f. Ethnologie, 1890—1904; Prähistorische Blätter, hrsg. von J. Naue, München 1889—1907; Prähistorische Zeitschrift, hrsg. von C. Schuchardt, K. Schumacher, H. Seger, Berlin 1909 ff.; Mannus, hrsg. von G. Kossinna, Würzburg 1909 ff.; Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, hrsg. von Buschan, 1896 ff. — Für Skandinavien: Tidskrift for nordisk Oldkyndighed, Kopenhagen 1826—1829; Nord. T. f. O. 1832—1836; Annaler f. n. O. 1836—1845, (og historie:) 1846—1866, jetzt seit 1866: Aarbøger for nord. Oldkyndighed og Historie, Kopenhagen 1866 ff.; Foreningen til norske Fortidsmindesmerkers Bevaring, Christiania, 1844 ff., Antiquarisk Tidskrift för Sverige, Stockholm 1864 ff.; Svenska fornminnesföreningens Tidskrift, Stockholm 1870 ff. — Vgl. auch Ergebnisse und Fortschritte der germanistischen Wissenschaft, S. 549 ff.; Paul, Grundriß [2], I, S. 108..

[6] Die Altertümer unserer heidnischen Vorzeit, zusammengestellt und herausgegeben von dem Römisch-Germanischen Centralmuseum in Mainz durch L. Lindenschmit (von Band IV ab L. Lindenschmit, Sohn), Mainz 1858 ff., vermitteln in bis jetzt 5 Bänden (1858—1911) auf guten Tafeln ein reiches Anschauungsmaterial; von einer systematischen und abschließenden Gesamtdarstellung, zu der die Tafeln vielleicht später einmal zusammengestellt werden können, ist die Publikation vorläufig aber noch weit entfernt. Von L. Lindenschmits Handbuch der deutschen

fassendes, aber eine Reihe landschaftlicher Publikationen[7], von denen ich namentlich nenne: J. Mestorf, Vorgeschichtliche Altertümer aus Schleswig-Holstein, Hamburg 1888 (Tafeln mit sehr knappem Text); R. Beltz (und R. Wagner), Die Vorgeschichte Mecklenburgs, Berlin 1899 (= Mecklenburgische Geschichte in Einzeldarstellungen, Heft 1); R. Beltz, Die vorgeschichtlichen Altertümer des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin, Text- und Tafelband, Schwerin 1910; Friedr. Tewes, Unsere Vorzeit, ein Beitrag zur Urgeschichte und Altertumskunde Niedersachsens, Hannover 1888; H. Schumann, Die Kultur Pommerns in vorgeschichtlicher Zeit, Berlin 1879; A. Voß und G. Stimming, Vorgeschichtliche Altertümer aus der Mark Brandenburg, Brandenburg 1888ff.; A. Lissauer, Die prähistorischen Denkmäler der Provinz Westpreußen und der angrenzenden Gebiete, Leipzig 1887.

Der Wert all dieser Publikationen ist verschieden; soweit sie Religionsgeschichtliches berrühren, müssen sie sämtlich mit größter Vorsicht benutzt werden.

Publikationen über die Altertümer weiter westlich und südlich gelegener Gebiete kommen für die einzelnen Zeitabschnitte jeweils nur insoweit in Betracht, als sie bereits germanische Bevölkerung erhalten hatten.[8] Das eigentliche Süd- und Westdeutschland scheidet deshalb für die prähistorische Zeit fast ganz aus.

B. Quellen aus historischer Zeit (vor der Bekehrung).

31. Durch die ganze frühhistorische Zeit bleibt das archäologische Material von Bedeutung, es erreicht geo-

---

Altertumskunde ist nur der erste, die merovingische Zeit umfassende Band (Braunschweig 1880—1889) erschienen. — G. Schwantes, Aus Deutschlands Urgeschichte, Leipzig 1908, ist ein sehr knapper, nur zur ersten Orientierung brauchbarer Abriß.

[7] Zusammenstellung der bis 1902 erschienenen, lokal beschränkten Darstellungen bei R. Bethge, Ergebnisse und Fortschritte der germanistischen Wissenschaft, S. 545. Publikationen über bestimmte religionsgeschichtlich wichtige Einzelerscheinungen siehe unten an geeigneter Stelle.

[8] Siehe unten Abschn. 68 B.

graphisch sogar größeren Umfang Hand in Hand mit der in dieser Zeit vor sich gehenden stärkeren und weiteren Ausbreitung der Germanen. Infolge davon sind nun auch die Publikationen und Sammlungen der westlicheren und südlicheren Teile des Ausbreitungsgebietes zu Rate zu ziehen.[9]

Das Verhältnis zu den schriftlichen Quellen ist verschieden; teilweise kann das archäologische Material helfen, diese zu ergänzen und zu kontrollieren (s. unten S. 73, Anm. 26); andererseits tritt das archäologische Material mehr und mehr an Bedeutung zurück, je größer der Wert der historischen Quellen wird.

Die ältesten schriftlichen Zeugnisse für die germanische Religion liegen in den auf uns gekommenen Äußerungen antiker, namentlich römischer Schriftsteller vor. Ihr Wert wird fast ausnahmslos beeinträchtigt durch die in ihnen übliche *interpretatio Romana* der germanischen Götter, die darin besteht, daß diese meist nicht mit ihrem germanischen Namen benannt werden, sondern mit den Namen römischer Gottheiten, die nach Ansicht der Autoren oder ihrer Quellen mit den germanischen irgendwelche Berührung haben. Da die Schriftsteller aber selbst nicht die genaue und genügende Kenntnis von den germanischen Göttern hatten, die nötig gewesen wäre, um festzustellen, wie weit die Berührung wirklich ging, und wir nach unserer Kenntnis dieser Dinge annehmen dürfen, daß tatsächlich die Berührung meist nur sehr oberflächlich oder einseitig war, so ist es klar, daß die interpretatio oft nur sehr unvollkommenen Aufschluß über die ganze Gestalt und das innerste Wesen einer germanischen Gottheit geben kann; man muß sich damit zufrieden geben, wenn wenigstens eine Seite derselben durch die interpretatio eine Aufklärung erfährt. — Weiterhin ist der Wert dieser Zeugnisse verschieden nach der Gewissenhaftigkeit der Autoren, dem Zweck ihrer Schriften, der Güte ihrer Quellen und Gewährsmänner.

[9] Besonders wichtig sind für diese Zeit: die Bonner Jahrbücher des Vereins der Altertumsfreunde im Rheinlande, Bonn 1842 ff.; die Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst, Trier 1882 ff., mit dem dazu gehörenden Korrespondenzblatt (bis 1907); das Römisch-germanische Korrespondenzblatt, Mainz 1908 ff.

32. An der Spitze aller dieser Zeugnisse[10], so weit sie uns erhalten sind, stehen zeitlich C. J. Caesars *Commentarii de bello Gallico* (I, 50. 53; VI, 21).[11] Seine Angaben sind sehr summarisch und von sehr verschiedenem Wert[12], Richtiges und Falsches steht bei ihm nebeneinander. Das erklärt sich leicht daraus, daß nicht allein er selbst nur sehr wenig direkte Berührung mit Germanen hatte, sondern überhaupt die Kenntnis germanischer Art damals bei den Römern noch gering war.

Die nächsten Zeugnisse nach Cäsar sind noch spärlicher; sie beschränken sich auf einzelne zufällig erwähnte Punkte. Einige kleine Notizen finden sich in Strabons Γεωγραφικά[13], VII, 1, 4; 2, 1, 3.

Velleius Paterculus[14] erzählt in der *Historia Romana* II, 107, aus seinen Erlebnissen in Germanien einen Vorfall, der für die damalige Göttervorstellung der Germanen nicht unwichtig wäre, wenn wir in seinem Bericht mehr als eine Anekdote der selbstgefälligen Römer erblicken dürften.

Nur der Vollständigkeit wegen sei aus dieser Zeit noch Livius[15], *Ab urbe condita* 40, 58, erwähnt, denn auch die dort enthaltene Notiz über die Bastarnischen Hilfstruppen König Philipps im Jahre 179 hat nur sehr beschränkten Wert.

Das große Werk, in welchem der ältere Plinius[16] die Germanenkriege seiner Zeit, an denen er selbst teilgenommen hat, erzählte, ist leider verloren gegangen; in ihm waren gewiß wertvolle Notizen auch über das religiöse Leben der feindlichen Völker enthalten. In der *Naturalis Historia* IV, 28 gibt Plinius eine Aufzählung der Germanenstämme, wobei

[10] E. H. Meyer, GM., § 21.

[11] Hrsg. von Kübler, Leipzig 1893; von Meusel, Berlin 1894.

[12] Siehe unten Abschn. 128 f.

[13] Hrsg. von Meineke, 2. Aufl., Leipzig 1877; weitere Ausgaben und Literatur bei Bremer, Ethnographie (Grundriß der germanischen Philologie², III), S. 743.

[14] Hrsg. von Ellis, 1898; vgl. Bremer, a. a. O., S. 743.

[15] Hrsg. von W. Weißenborn, 2. Aufl. bes. von W. Heräus, Pars V, 1, Leipzig 1908.

[16] Vgl. Bremer, a. a. O. Die Naturalis Historia, hrsg. von Mayhoff, 1875—1898, zum Teil in 2. Aufl., Leipzig 1909.

auch einige vielleicht kultisch wichtige Namen genannt sind; ein solcher[17] steht möglicherweise auch ebenda XXXVI, 35, in einem kurzen Verweis auf Pytheas; das wäre zugleich das einzige, was sich aus Pytheas[18] für die germanische Religionsgeschichte ergäbe, abgesehen von dem Namen Thule, der vielleicht mythische Bedeutung hat.

33. C. Cornelius Tacitus[19] (ca. 55—120) ist der erste, dem wir ausführlichere Mitteilungen verdanken. Seine beiden großen Geschichtswerke[20], die *Historiae* und die *Annales ab excessu divi Augusti* bringen, abgesehen von der rein pragmatischen Erzählung der politischen Begebenheiten, bei Gelegenheit einzelne religionsgeschichtlich wichtige Notizen, besonders für die Bataver, weniger für andere Stämme (*Hist.* 4, 14. 22. 61. 66; 5, 22; *Annal.* 1, 51. 59. 61; 2, 10. 12. 16. 25; 4, 73; 11, 16; 13, 57).

Die wahrscheinlich im Jahre 98 abgefaßte *Germania*[21] ist der Schilderung Germaniens und der Germanen, ihrer staatlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Verhältnisse ausschließlich gewidmet.

Tacitus hat zwar Germanien nicht selbst kennen gelernt, höchstens den Niederrhein[22], und es ist falsch, wenn

---

[17] Guiones = Inguaeones?; vgl. dazu Detlefsen, Die Entdeckung des germanischen Nordens im Altertum, Berlin 1904, S. 6 f.

[18] Literatur über Pytheas siehe bei Bremer, a. a. O., S. 741; Ergebnisse und Fortschritte, S. 551; Müllenhoff, DA. I, S. 211—497.

[19] Bibliographisches bei Bremer, a. a. O., S. 744.

[20] Gesamtausgabe von G. Andresen (9. Aufl.), Berlin 1892. Die Annalen mit Kommentar, hrsg. von H. Furneaux, 2. Aufl., Oxford 1896 f.

[21] Unter den zahlreichen Ausgaben ist wichtig die von J. Grimm, Göttingen 1835, weil in ihr auch aus den übrigen Schriften des Tacitus die auf Germanien bezüglichen Stellen aufgenommen sind; K. Müllenhoff, Germania antiqua (1873), Neudruck, 1883; Schweizer-Sidler, C. Taciti Germania, 7. Aufl., bes. von E. Schwyzer, 1911. Von den Kommentaren ist der wichtigste der von K. Müllenhoff, DA. IV, S. 99 ff.; weitere siehe bei Bremer, a. a. O., ferner H. Furneaux, Oxford 1894. Über die Hss.: R. Wünsch, De Taciti Germaniae codicibus Germanicis, Marburg 1893.

[22] Müllenhoff, a. a. O., S. 23 ff.

auch heute noch manchmal davon geredet wird, er sei in Deutschland gewesen; er hat aber gute und zuverlässige Quellen und Gewährsmänner gehabt, und es war damals nach den lang andauernden friedlichen und kriegerischen Berührungen zwischen Germanen und Römern bei diesen schon eine ziemlich gute Kenntnis von dem Leben ihrer Nachbarn anzutreffen. Unter den schriftlichen Quellen, die Tacitus für seine Darstellung der Germanen benutzte, war die wichtigste wohl das schon genannte verlorene Werk des Plinius über die Germanenkriege[23], das er auch in den Annalen (I, 69) einmal direkt zitiert.

Daneben hat er aber auch andere römische und griechische Schriftsteller benutzt: Poseidonios, Cäsar, Sallust, Livius, Aufidius Bassus, L. Antistius Verus und vielleicht Cluvius Rufus und Fabius Rusticus. Vieles aber verdankt er gewiß mündlicher Mitteilung befreundeter Männer, unter anderen wohl auch seinem Schwiegervater Gn. Julius Agricola. Besonders gilt dies für die Germania.

Über Charakter und Zuverlässigkeit der Germania ist viel gestritten worden.[24] Man darf sie weder, wie geschehen ist, als eine moralische oder als eine politische Tendenzschrift betrachten und dem entsprechend ihren Wert gering anschlagen, noch darf man sich wie bei einer rein objektiven Darstellung in jedem einzelnen Punkt absolut auf

---

[23] Die Ansichten über die Quellen des Tacitus haben stark geschwankt. Die ältere sogenannte Einquellentheorie sah in seinen Werken nichts weiter als eine Bearbeitung der Historien des Plinius; vgl. H. Nissen, Die Historien des Plinius, Rhein. Museum 26 (1871), S. 497—548. Diese Auffassung darf heute als aufgegeben betrachtet werden. Über die benutzten Einzelquellen vgl. A. Lückenbach, De Germaniae quae vocatur Taciteae fontibus, Marburg 1891; Ph. Fabia, Les sources de Tacite dans les Histoires et les Annales, Paris 1893; A. Gerke, Senecastudien, Fleckeisens Jahrbücher, Suppl. 22 (1896), S. 200—237 (darin: Plinius in T.'s Annalen, Die Hauptquelle von T.'s Annalen, Plinius und Cluvius in T.'s Historien; gegen die Einquellentheorie besonders S. 230 ff., 236); F. Münzer, Die Quellen des Tacitus für die Germanen-Kriege, Bonner Jahrbücher 104 (1899), S. 66—111.

[24] Literatur bei Bremer, S. 744. Vgl. ferner Müllenhoff, a. a. O., S. 1—98; E. H. Meyer, MdG., S. 6 ff.; de la Saussaye, Religion of the Teutons, S. 97 ff., und unten Anm. 25.

sie verlassen. Geplant war die Germania jedenfalls als ein geographisch-ethnographischer Traktat, wie sie die antiken Historiker gerne in ihre Werke einfügen, wenn sie auf ein neues Volk zu sprechen kommen.[25] Vielleicht sollte dieser Traktat in die Historien als Einleitung zu Domitians Chattenkriegen Aufnahme finden, wurde aber zu groß; anderes spricht dafür, daß er von vornherein als selbständige Monographie gedacht war. Als gewiß darf in jedem Fall gelten, daß Tacitus das Bestreben gehabt hat, ein möglichst vollständiges und getreues Bild Germaniens und seiner Bewohner zu entwerfen.[26] Er hat nirgends bewußt seinen Bericht tendenziös gefärbt, aber als Kind seiner Zeit und unter dem Einfluß seines Bildungsganges konnte er manches nicht so objektiv darstellen, wie es Spätere wohl getan hätten. Dem rhetorisch gebildeten, feinen Stilisten steht die Form außerordentlich hoch, und es scheint, daß an nicht wenigen Stellen der Inhalt der Form zuliebe leichte Modifikationen durchgemacht hat.[27] Stärker hat die der damaligen Zeit eigene Idealisierung der Naturvölker[28] in manchen Fällen Urteil und Darstellungsweise beeinflußt. Schließlich fehlt es natürlich auch nicht an Stellen, an welchen entweder Tacitus seine Gewährsmänner mißverstanden hat, oder diese selbst schon falsch unterrichtet waren.[29]

Daß das von Tacitus entworfene Bild nicht den ganzen

[25] A. Riese, Die ursprüngliche Bestimmung der Germania des Tacitus, Eos II (1866), S. 193—203.

[26] Wie zuverlässig sich die Darstellung bei Tacitus in den Punkten erweist, die mit Hilfe der Archäologie nachkontrolliert werden können, zeigt K. Schumacher, Tacitus und die erhaltenen Denkmäler, Mainzer Zeitschrift IV (1909), S. 1—13.

[27] Beispiele gleich im Anfang von cap. 1, wo Noricum zwischen Rhaetien und Pannonien übergangen wird, um die Aufzählung glatter zu machen. Dann die merkwürdige rhetorische, wahrscheinlich wirkliche Unkenntnis verdeckende Angabe der Grenze gegen die Dacer: metu aut montibus separatur. Über rhetorische Phrasen siehe Müllenhoff, a. a. O., zu cap. 18, 21, 23.

[28] A. Riese, Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur, Frankfurt 1875.

[29] Über tatsächlich irrige Angaben (auf nichtreligiösem Gebiet) vgl. z. B. Schumacher, a. a. O., zu cap. 5 und 29.

Reichtum des religiösen Lebens der Germanen wiedergibt, sondern nur Bruchstücke und Ausschnitte, ist selbstverständlich. Gerade diese Seite eines Volkes pflegt sich dem ausländischen Beobachter am schwersten zu erschließen. Endlich gilt das, was Tacitus mitteilt, nicht von den Germanen in ihrer Gesamtheit: es liegen ihm natürlich Einzelberichte vor, die sich sicher großenteils auf die im westlichen und mittleren Deutschland wohnenden Stämme bezogen. Über die östlichsten Germanen ist er sehr viel weniger orientiert, noch weniger über die nordgermanischen Stämme. Das, was er von den westlich wohnenden Stämmen erfahren hat, zu verallgemeinern und auf alle Germanen zu beziehen, lag nahe, und er hat es manchmal getan; immerhin hat er sich des Fehlers bei weitem nicht in dem Maße schuldig gemacht wie manche späteren Mythologen.

Trotz allen Mängeln, die der Darstellung des Tacitus anhaften, sind seine Angaben für uns von höchstem Wert. Wir lernen aus ihm eine Reihe von germanischen Göttern kennen, darunter mehrere in ihrer echten germanischen Form ohne die interpretatio Romana: Nerthus, die Alcis, in den Annalen die Tanfana. Dann aber berichtet Tacitus an mehreren Stellen über Kulthandlungen; er erzählt von heiligen Orten und Zeiten, von Tier- und Menschenopfern, Opferfesten und heiligen Umzügen, Priestern und Seherinnen, von Symbolen, Losen und Weissagung. Ohne ihn wäre das Bild, das wir uns von der Religion des eigentlich deutschen Volkes zu Beginn unserer Zeitrechnung machen könnten, nur in den allerdürftigsten Umrissen zu entwerfen, durch ihn erst erhält es Leben und Farbe.

34. Plutarch (ca. 46—125) hat in seinen Viten[30] nur zwei kurze, auf ältere Quellen zurückgehende Notizen, die für uns in Betracht kommen: er reproduziert in der *Vita Caesaris*, cap. 19 dessen Bericht über die weissagenden Frauen im Heer Ariovists, und erwähnt *Vita Crassi*, cap. 11 opfernde Frauen bei germanischen[31], also wohl cimbrischen

[30] Hrsg. von Sintenis, 5 Bde., 1869—1870.

[31] Daß dies wirklich Germanen waren, wird durch den Parallelbericht des Frontinus, Strategemata II, 5, 34 (hrsg. von Gundermann, 1888), der sich auf Livius' Epitomae 97 be-

Gladiatorenhaufen. Anderes bei ihm hat man mit Unrecht auf Germanen bezogen.[32]

Suetonius (ca. 75—135)[33] erwähnt *Vita Claudii* 1, 2 und *Vita Vitellii* 14, 5 weissagende germanische Frauen, *Vita Domitiani* 16, 1 einen germanischen Eingeweideschauer.

Bei Appianus (2. Jahrh.)[34] *Historia Romana* IV *(de rebus Gallicis)*, 3, steht eine Notiz über den angeblichen Glauben der Germanen, sie würden nach dem Tode zu neuem Leben erwachen; vgl. darüber unten Abschn. 124.

Auf wenige Detailangaben über weissagende Frauen, Zauberer, Gefangenentötung beschränken sich auch die für uns in Betracht kommenden Stellen in des Cassius Dio (ca. 160—230) *Historia Romana*[35] 38, 48; 54, 20; 55, 1. 11; 67, 5; Epit. 77, 15, 2.

Nicht besser werden wir unterrichtet bei den jüngeren Schriftstellern des vierten und der späteren Jahrhunderte. Aber ihre spärlichen Einzelangaben haben deshalb für uns besonderen Wert, weil sie uns nun auch von Ostgermanen berichten, über die wir sonst sehr wenig wissen. Hier ist zuerst zu nennen Ammianus Marcellinus (ca. 330—400), dessen *Res Gestae*[36] (XIV, 10, 9; XVII, 10, 9. 12, 21; XXVIII, 5. 13; XXX, 15, 5; XXXI, 7, 10) außer Mitteilungen

---

ruft, wahrscheinlich; vgl. auch Horkel, Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 1, S. 110.

[32] Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων, cap. 18 (hrsg. von Bernardakis, Plutarchi Moralia, Bd. III, S. 69), enthält einen Bericht über die Inseln der Seelen bei Britannien (vgl. J. Grimm, Mythol., S. 694, Anm. 4), der, in der Ausschmückung zum mindesten, kaum germanisch ist. Was Plutarch in der Schrift περὶ τοῦ ἐν τῇ σελήνῃ φαινομένου προσώπου (hrsg. bei Bernardakis, Bd. V, S. 402 ff.), cap. 26, sagt, ist griechische Sage; vgl. Roscher, Lexikon der Mythol. II, 1, S. 1481 f.

[33] C. Suetonius Tranquillus, De Vita Caesarum, libri VIII, hrsg. von M. Ihm, Leipzig 1907.

[34] Hrsg. von L. Mendelssohn, 1879, Bd. I, S. 46. Vgl. Schwartz bei Pauly-Wissowa, II, 1, S. 216 ff.

[35] Hrsg. von Boissevain, 3 Bde., 1895—1901, Buch 38, 48 ff., deutsch von Horkel, GddV., 1, S. 153 ff. Vgl. Schwartz, bei Pauly-Wissowa, III, 2, 1684—1722.

[36] Hrsg. von Gardthausen, 1874, deutsch im Auszug von Coste, GddV., Urzeit, 2.

über westgermanische Stämme wie Alemannen, Bataver, Heruler auch solche über Burgunden, Goten und die damals mit den Ostgermanen eng verbundenen Quaden enthalten.

Bereits an der Grenze zur Bekehrungszeit steht der im sechsten Jahrhundert schreibende Prokopius († nach 558). Er wäre ihr ganz zuzuzählen, wenn er in seinen Werken[37] *De bello Gothico* und *De bello Vandalico* nur Nachrichten von den Ostgermanen gäbe, die damals schon christlich waren, und von den damals gerade im Übertritt befindlichen Franken (De bello Got. II, 25: Menschenopfer und Wahrsagung und IV, 20: Glauben an eine Fahrt der Seelen nach Britannien). Er berichtet außerdem aber auch über die noch ganz heidnischen Heruler und Thuliten (De bello Got. II, 14. 15) und mag deshalb hier schon genannt werden.

Ebenso gehört hierher noch Agathias[38] († zwischen 577 und 582), der in seinen bis 558 reichenden Historien I, 7; II, 1. 6 von dem damals noch ungebrochenen Heidentum der Alemannen erzählt.

Abgesehen von diesen einzeln aufgeführten Schriftstellern sind zerstreut noch da und dort Stellen in Autoren dieser Zeit zu finden, welche kurz auf germanisches Heidentum oder die Anfänge des Christentums in Germanien Bezug nehmen; ich zähle sie hier summarisch in historischer Reihenfolge auf: L. Papinius Statius (ca. 45—96), *Silvae*[39] I, 1, 89ff. — Florus, *Historia Romana*[40] IV, 12. — Irenäus[41] († ca. 202), *Adversus haereses* I, 10. — Clemens Alexandrinus[42] († ca. 215), *Stromata* I,

---

[37] Gesamtausgabe von J. Haury, Leipzig 1905, deutsch von Coste, GddV., 6. Jh., 2 (Vandalenkrieg) und 3 (Gotenkrieg).

[38] Reitzenstein und Hartmann bei Pauly-Wissowa, I, 1, S. 743ff. — Die Historien hrsg. von B. G. Niebuhr (Corpus scriptorum historiae Byzantinae, I) Bonn 1828, deutsch im Auszug von Coste, GddV.², Nr. 7.

[39] Hrsg. von Klotz, 1900.

[40] Vgl. O. Roßbach bei Pauly-Wissowa, VI, 2, S. 2761 ff. Ausgabe von Roßbach 1896; zur Stelle vgl. J. Horkel, GddV., 1, S. 279, Anm. 1.

[41] Hrsg. von Harvey, Cambridge 1857. Über die Glaubwürdigkeit der Stelle vgl. Hauck, Kirchengeschichte, I, S. 6.

[42] Hrsg. von O. Stählin, Clemens Alexandrinus Bd. II, 1906. Die Stelle beruht auf Plutarchs Vita Caesaris.

15, 72, 3. — Arnobius Afer[43] († ca. 327), *Adversus Nationes* I, 16. — Eunapius[44] (um 400), *Fragmenta* 12, 55.

2. Quellen aus der Bekehrungszeit und frühchristlicher Zeit.

A. Die historischen Schriftwerke.

35. An historischen Werken aus der Bekehrungszeit kommen zwei Gruppen in Betracht: erstens die allgemein historischen Volksgeschichten der jüngeren Zeit, zweitens Lebensbeschreibungen der Bekehrer. Unter diesen ist die zweite Gruppe von besonderem Wert, weniger etwa wegen des Reichtums ihrer Angaben — darin sind die Schriften sehr verschieden und manche geben nur sehr wenig Material —, als deshalb, weil ihre Angaben lokal und zeitlich genau begrenzt sind, also gerade das, was bei sonstigen Berichten oft erst mit großen Schwierigkeiten festgelegt werden muß, schon gegeben ist. Dagegen wird der Wert dieser Quellen dadurch, daß sie vielfach auf legendarischer Tradition beruhen, oft wieder sehr beeinträchtigt. Besonderes Verdienst um die Kritik dieser Schriften hat F. W. Rettberg, der in seiner Kirchengeschichte Deutschlands bis zum Tode Karls des Großen (2 Bände, 1848) ihren wahren Wert festzustellen unternahm, wobei nicht wenige völlig beiseite zu legen waren. Zu vergleichen ist ferner Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. I 3 4, 1904 und das, was Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. I, siebente von E. Dümmler umgearbeitete Auflage, S. 45ff und später zu den einzelnen Viten bemerkt.

Ich stelle die für uns in Betracht kommenden Schriften geographisch geordnet zusammen: für jedes Volk erst die historischen Werke, dann die Bekehrungsgeschichten.

1. Ostgermanen.

36. Außer den bereits in deren Bekehrungszeit fallenden schon oben genannten Historikern Ammianus Marcellinus

---

[43] Hrsg. von Reifferscheid, Wien 1875; vgl. Jülicher bei Pauly-Wissowa, II, 1, S. 1206.

[44] Hrsg. von L. Dindorf, Historici Graeci minores, I (1870), S. 205 ff. Vgl. W. Schmid bei Pauly-Wissowa, VI, 1, S. 1121 ff.

und Prokopius ist wichtig des Sozomenos (5. Jahrh.) *Historia ecclesiastica*[45] 6, 37, die einen interessanten Bericht über kultische Umfahrt eines Götterbildes bei den Goten enthält. Dem sechsten Jahrhundert gehört an: Jordanes, *De rebus gestis Goticis*[46], der dem gotischen Heidentum allerdings schon recht ferne steht, aber eine Reihe brauchbarer Einzelheiten bietet; auch für die kulturell von den Ostgermanen beeinflußten Hunnen.[47] Rein rhetorisch sind einige Stellen bei Claudius Claudianus[48] (um 400) *De consulatu Stilichonis* I, 228ff. und *De bello Gothico*, 528ff.

2. Westgermanen.

a) Franken.

37. Über Prokop siehe oben S. 76. Bis zum Jahre 591 reicht die wichtige *Historia Francorum*[49] des Gregor von Tours († 594). Sie enthält eine Darstellung der Bekehrung Chlodwigs und läßt den sehr langsamen Fortgang der inneren Christianisierung im Laufe des sechsten Jahrhunderts deutlich erkennen. Einige Einzelheiten finden sich auch in Gregors *Vitae patrum*[50], die heidnische Stamm-

[45] Hrsg. in Migne, Patr. ser. gr., Bd. 67, S. 843—1630.

[46] Hrsg. von Mommsen, MG. auct. antiq., V, 1, deutsch von W. Martens, Geschichtschreiber der d. Vorzeit, 6. Jh., 1. Vgl. Wattenbach, S. 80 ff.

[47] Für die Hunnen kommt aus früherer Zeit noch Priscus Sophista in Betracht, der an einer im Jahre 446 zu Attila gehenden oströmischen Gesandtschaft teilnahm und uns einen anschaulichen Bericht hinterlassen hat; hrsg. von Niebuhr, Corpus Script. historiae Bysant., 1829 (Potthast, Bibliotheca historica medii aevi [2], I, S. LX, 14). Vgl. Gustav Freytag, Bilder aus der deutschen Vergangenheit, I, 2 (Gesammelte Werke, Bd. 17), S. 142 ff.

[48] Hrsg. von Th. Birt, MG. auct. antiq., X, 1892. Vgl. Vollmer bei Pauly-Wissowa, III, 2, S. 2652—2660.

[49] Hrsg. von W. Arndt, MG., Script. rer. Merov., I (1885), deutsch von W. Giesebrecht, GddV., 6. J., Nr. 4, 5. Vgl. Wattenbach, S. 103 ff.; Rettberg, I, S. 273 ff.

[50] Die Vitae Patrum sind Buch VIII der Libri octo miraculorum des Gregor (vgl. Potthast, a. a. O., S. 543), hrsg. von Krusch, MG., Script. rer. Merov., I (1885), S. 661—744.

sage des merovingischen Hauses auch bei Gregors Fortsetzer[51] (Fredegar?), *Historiarum epitomae* 9.

Die Lebensbeschreibung der 587 gestorbenen Königin Radegunde[52] berichtet von der Zerstörung eines fränkischen Heiligtums.

Die *Vita Vedasti*, die einen Bericht über Chlodwigs Bekehrung enthält, kann selbständigen Quellenwert nicht beanspruchen.[53]

Nur zum Teil für Franken, daneben für Mitteldeutschland und Sachsen, kommen die wichtigen Schriften in Betracht, die sich an die Person des Bonifatius anschließen[54]: Willibalds um 800 geschriebene, zum Teil auf des Bonifatius Schüler Lullus zurückgehende *Vita Bonifacii*, dann die *Epistolae Sti Bonifacii*, und die Briefe Gregors II. und III. an denselben.

Auch die dem 6. Jahrhundert angehörende *Vita Antonii* des Ennodius[55] kommt außer für die Franken mehr für Sachsen und Heruler in Betracht.

Weitere zerstreute Stellen, die für die Bekehrungsgeschichte der Franken wichtig sind, finden sich zusammengestellt bei G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte[3], Band II, S. 76ff.

b) Alemannen.

38. Die Hauptquelle für die Alemannen ist des Jonas von Bobbio *Vita Columbani*[56] († 615); sie enthält neben

---

[51] Hrsg. von Krusch, MG., Script. rer. Merov., II (1888), deutsch von O. Abel, GddV., 7, 2. Vgl. Wattenbach, S. 114ff.

[52] Hrsg. von Krusch, a. a. O., S. 358ff. Vgl. Wattenbach, S. 102.

[53] Vgl. Wattenbach, S. 107, Anm. 1. Hrsg. von Krusch, MG., Script. rer. Merov., III, S. 399ff.

[54] Über alle diese siehe Wattenbach, S. 150ff. Die Vita ist herausgegeben von Pertz, MG., Script., II, S. 331 bis 353; von Nürnberger, Breslau 1895; deutsch von B. Simson und W. Arndt, GddV., 13, VIII, 2; die Briefe hrsg. von Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum, III, S. 8—315, und von Dümmler, MG. Epistolae, III, S. 215—433.

[55] Hrsg. von F. Vogel, MG., auct. antiq., VII, 185ff.

[56] Hrsg. von Krusch, MG., Script. rer. Merov., IV, 1—152, und Script. rer. German. in usum scholarum editi 48, deutsch (im

einigem Zweifelhaften eine wertvolle Schilderung eines alemannischen Opferfestes. Dieselben Ereignisse wie die Vita Columbani hat offenbar Wetti, der Verfasser der Vita Sti Galli[57], bei seinem allerdings sehr abgeblaßten Bericht im Auge gehabt.

Ratperts Lobgesang auf den heiligen Gallus ist für uns wertlos.[58]

Die *Dicta abbatis Pirminii*[59] wenden sich gegen allerhand Aberglauben, aber es ist nicht sicher, daß er damit immer gerade Aberglauben der Bevölkerung meint, in der er lebte.

c) Thüringen und Sachsen.

39. Die bei den Franken genannten Quellen sind, wie dort schon angegeben, auch für diese Stämme von Bedeutung. Hinzu kommen weiter die fränkischen *Annalen*[60], die im Jahre 772 die Zerstörung eines sächsischen Heiligtums, der Irminsul, erwähnen. Rudolf von Fulda berichtet in seiner *Translatio Alexandri*[61] über dasselbe Ereignis. Außerdem will er einen zusammenhängenden Überblick über das Heidentum der alten Sachsen geben, wobei er aber fast ganz den Angaben des Tacitus folgt. Quellenwert hat er in diesen Partien also nicht. Auf heimischer Überlieferung beruht dagegen die von ihm berichtete sächsische Stammsage. Ausführlicher sind diese heimischen Überlieferungen

---

Auszug) von Abel, GddV., 7. Jh., Nr. 2. Vgl. Wattenbach, S. 130 ff.

[57] Hrsg. von Krusch, MG., Script. rer. Merov., IV, 256—280, deutsch von Potthast, GddV., 8. Jh., Nr. 1. Vgl. Wattenbach, S. 133 f.

[58] Hrsg. in Müllenhoff und Scherers Denkmälern deutscher Poesie und Prosa, Nr. XII.

[59] Hrsg. von Caspari, Kirchenhistorische Anecdota, I, 149 ff. Vgl. Wattenbach, S. 154.

[60] Annales (Francorum) Fuldenses, hrsg. von Pertz, MG., I, S. 343 ff.; von F. Kurze, MG., Script. rer. Germ. in usum scholarum ex MG. recusi, Hannover 1891; Annales Einhardi, hrsg. von Pertz, MG., I, 135 ff., deutsch von Abel und Wattenbach, GddV.[2] (1888), Nr. 17.

[61] Hrsg. von Pertz, MG., Script., II, S. 673 ff., deutsch von Richter, GddV.[2], 9. Jh., 6. Vgl. Wattenbach, S. 261.

verwertet von Widukind von Corvey, *Res gestae Saxonicae*.[62] Des Adam von Bremen *Gestae Hammaburgensis ecclesiae*[63], dem elften Jahrhundert angehörend, bieten nur wenig Sächsisches; sie sind für andere Gebiete wichtiger.

d) Langobarden.

40. Bei den Langobarden sind zwei historische Werke entstanden, welche Erinnerungen an die eigene Vorzeit und ihre Sagen von Göttern und von der Entstehung ihrer Königsfamilie aufbewahrt haben und so ein zwar wenig umfangreiches, aber interessantes und zuverlässiges Material liefern: die kurze, im siebenten Jahrhundert von unbekanntem Verfasser geschriebene *Origo gentis Langobardorum*[64] und die größere *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus[65] aus dem achten Jahrhundert.

Außer diesen enthält noch die *Vita Barbati*[66] eine kurze Notiz über langobardischen Baum- und Schlangenkult.

e) Friesen.

41. Für Friesland haben wir ebenfalls gute und reichhaltige Quellen. Die bekannten Stellen sind gesammelt bei v. Richthofen, Untersuchungen über das Strafrecht der Friesen II, S. 348ff., 412ff.; vgl. auch Rettberg II, S. 505ff. und Hauck I, 431ff., II, S. 343ff. Zusammenhängende historische Darstellungen sind allerdings keine vorhanden, doch findet sich einiges in den fränkischen Annalen, bei Adam

[62] Hrsg. von Waitz, MG., Script., III, S. 408—467, deutsch von Schottin, GddV., 33 (X, 6). Vgl. Wattenbach, S. 363 ff.

[63] Hrsg. von Pertz, MG., Script., VII, S. 267—389, deutsch von Laurent, GddV., 11. Jh., 7, 2. Aufl. von Wattenbach, 1888.

[64] Hrsg. von Waitz, MG., Script. rer. Langob. et Ital., saec. VI—IX (1877), S. 1—6, deutsch von O. Abel, GddV.[1], VIII, 4. Vgl. Wattenbach, S. 178.

[65] Hrsg. von Bethmann und Waitz, MG., Script. rer. Langob., S. 12 ff.; deutsch von R. Jacobi, GddV.[2], 15. Vgl. Wattenbach, S. 177 ff., bes. 184 f.

[66] Hrsg. von Krusch, zusammen mit der Vita Columbani des Jonas von Bobbio (s. oben S. 79).

von Bremen[67] und in Bedas *Historia ecclesiastica* V (s. unten).

Wichtiger sind die Bekehrungsgeschichten, die uns ein gutes Bild von den Erlebnissen der Bekehrer in friesischen Landen und ihren Konflikten mit dem friesischen Heidentum und dessen Bekennern geben. Es sind vier, die auch zugleich in ihren zeitlichen Abständen den Fortschritt der Christianisierung Frieslands deutlich erkennen lassen. Die *Vita Vulfranni* († 720)[68], die allerdings wenig Quellenwert hat, und die wichtige von Alcuin um 800 verfaßte *Vita Wilibrordi*[69] führen in die Zeit des noch unerschütterten friesischen Heidentums; letztere zeigt uns eine seiner wichtigsten Kultstätten. Ein wesentlich anderes Bild zeigen die Vitae der jüngeren Bekehrer, unter denen das Christentum Fuß faßte, ohne freilich völlig zum Siege zu gelangen: besonders Altfrids *Vita Liudgeri*[70]; die in dieselbe Zeit führende *Vita Willehadi*, die dem Anskar irrtümlich zugeschrieben wird[71], tritt an Bedeutung zurück. Auch die *Vita Bonifacii* führt uns wenigstens an ihrem Ende nach Friesland.

f) Angelsachsen.

42 Eine Sammlung der für das ags. Heidentum wichtigen Stellen findet sich bei Kemble, Die Sachsen in England, I, S. 272 ff. Sie ist aber, namentlich in ihrer Verarbeitung, mit Vorsicht zu gebrauchen.

Am wichtigsten sind die verschiedenen Werke des Beda Venerabilis[72] aus dem achten Jahrhundert, welche,

---

67 In Buch IV der Gesta (s. oben S. 81).

68 Hrsg. bei Surius, Vitae Sanctorum, 20. März, und Acta Sanctorum Bollandistarum, III, S. 145 f.

69 Hrsg. von Wattenbach, Bibliotheca rer. German., VI, S. 32—79. Vgl. Wattenbach, S. 148.

70 Hrsg. von Pertz, MG., II, S. 403—425. Vgl. Wattenbach, S. 295.

71 Hrsg. von Pertz, Mg., Script., II, S. 378—390, deutsch von Laurent, GddV.² (1888), 14. Vgl. Wattenbach, S. 296 f.

72 Gesamtausgabe von Giles, 12 Bde., London 1843/44, und bei Migne, Patr. ser. lat. XC—XCV. Neueste Ausgabe der Historia ecclesiastica mit ausführlichem Kommentar von C. Plummer, Venerabilis Bedae opera historica, 2 Bde., Oxford 1896.

ohne zusammenfassende Darstellungen des ags. Heidentums zu geben, doch an einzelnen Stellen zerstreut vielerlei berichten von Heiligtümern und Götterbildern, Göttern und Dämonen, Zauber und Beschwörungen: in erster Linie die *Historia ecclesiastica gentis Anglorum,* dann die kleineren Schriften: *De rerum natura* (bei Giles, Bd. VI, S. 99—138) und *De temporum ratione* (bei Giles, Bd. VI, S. 139—342).

Besonderes Interesse verlangen die Stammtafeln der ags. Königshäuser mit deren Ableitung von den alten Göttern. Sie finden sich seit Beda in vielen Chroniken, werden aber allmählich erweitert und schließlich an die biblischen Genealogieen angeknüpft. Gehandelt wird darüber in Grimms Mythologie, III, S. 377ff.[73] Außer Bedas Werken ist nur des Simeon Dunelmensis *Historia Sti Cuthperti*[74], § 23, wegen einer kleinen einschlägigen Notiz zu nennen.

3. Nordgermanen.

43. Ostnordische Völker. a) Dänemark. Thietmars von Merseburg (975—1018) *Chronicon*[75] enthält nur eine kleine, in ihrem Wert zweifelhafte Notiz über Opfer in Lederun. Das Hauptwerk bleibt die *Historia Danica* des Saxo Grammaticus.[76] Saxo gibt in den ersten neun Büchern eine ausführliche Darstellung der

[73] Vgl. ferner die einschlägigen Stellen in Plummers Beda-Ausgabe und bei H. M. Chadwick, The origin of the English nation, Cambridge 1907.

[74] Hrsg. von Th. Arnold, Symeonis monachi opera omnia, I, 1882 (= Rerum Britannicorum medii aevi scriptores, Bd. 75, I), S. 196—214.

[75] Hrsg. von Lappenberg, MG., Script., III, S. 723—871, und besser von Fr. Kunze, Hannover 1889, deutsch von Laurent, neue Aufl., besorgt von Wattenbach, GddV.[2] (1892), 39. Vgl. Wattenbach, S. 390ff.

[76] Hrsg. von Müller und Velschow, Kopenhagen 1838 bis 1858; von A. Holder, Straßburg 1885. Die ersten für uns allein wichtigen neun Bücher deutsch von Herm. Jantzen, Berlin 1900, und von P. Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der Dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus, I, Übersetzung (mit stilistischen Untersuchungen von C. Knabe), Leipzig 1901. Der zweite Teil soll einen Kommentar bringen.

dänischen Königssagen, mit welchen sich aber auch andere nordische Sagen unkritisch vermengen, so daß er auch für die übrigen nordischen Völker wenigstens neben anderen Quellen vielfach heranzuziehen ist. Daneben hat er aber auch Märchenstoffe und selbst Antikes mit verwertet. In jedem einzelnen Fall muß also bei ihm eine Scheidung der Quellen, auf die er zurückgeht, vorausgehen.[77] Da er bereits der durchaus christlichen Zeit, dem zwölften Jahrhundert angehört, so ist ihm die alte Heidenwelt innerlich schon fremd geworden; von vielem hat er nichts mehr gewußt, anderes erkennt er in seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung nicht mehr. Die Götter, soweit er sie kennt, treten völlig vermenschlicht auf. Trotz allem ist sein Werk für uns von größtem Wert.

Von den Anfängen der Mission in Dänemark und der Taufe des Prinzen Harald zu Mainz (vom Dichter nach Ingelheim verlegt) im Jahre 826 handelt Ermoldus Nigellus in seinem Lobgedicht auf König Ludwig[78], Buch IV; doch ist alles dichterisch ausgeschmückt, und über das dänische Heidentum ist er im Detail — er nennt als Götter: Neptun (!) und Jupiter — nicht unterrichtet.

b) Für Schweden fließen unsere Quellen weit spärlicher. Eine dem Lande selbst entstammte historische Gesamtdarstellung besitzen wir nicht Von ausländischen Historikern hat nur Adam von Bremen in seinen schon zitierten *Gestis* 4, 26 über Tempel und Kult in Uppsala einiges berichtet. Auch an Bekehrerleben fehlt es uns.

44. Über die westnordischen Völker sind wir im allgemeinen wieder besser unterrichtet

a) Für Norwegen besitzen wir ein Saxos Werk vergleichbares aber ungleich höher stehendes, auch nicht wie

---

[77] A. Olrik, Kilderne til Sakses Oldhistorie, 2 Bde, Kopenhagen 1892—1894; J. Steenstrup, Saxo Grammaticus og den danske og svenske Oldtidshistorie, Arkiv XIII, 101—161; A. Olrik, Tvedelingen af Sakses Kilder, Arkiv XIV, 47—93.

[78] Hrsg. von Pertz, MG., Script., II, S. 464 ff.; von Dümmler, Poetae latini, II, S. 1—92; deutsch von Pfund, GddV.², 18. Vgl. Wattenbach, S. 228; Dahlmann, Geschichte von Dänemark, I, S. 29.

dieses lateinisch, sondern in isländischer Sprache abgefaßtes Geschichtswerk, das gewöhnlich nach seinen Eingangsworten (*Kringla heimsins* usw.) als Heimskringla bezeichnet wird, seltener nach den Hss. als *Nóregs konungasǫgur* oder *Konungabók*. Verfasser dieses Werkes ist der Isländer Snorri Sturluson (1178—1241); geschrieben ist es um 1220—1230.[79] Unter Benutzung von älteren Historikern, norwegischen Sagen, Skaldenliedern und mündlicher Überlieferung schrieb Snorri in diesem Werk eine norwegische Königsgeschichte bis zum Jahre 1177. Für uns ist darin namentlich die mythische Vorgeschichte wichtig, in welcher die norwegischen Könige mit den Göttern verknüpft werden. Obwohl auch Snorri bereits in durchaus christlicher Zeit lebte, ist ihm als einem Isländer das alte Heidentum doch noch nicht so fremd geworden wie dem etwas älteren Saxo.

Auch eigentliche Bekehrungsgeschichten gibt es für Norwegen wieder: Rimberts *Vita Anskarii*[80] aus dem Ende des neunten Jahrhunderts und die Olafsagen: *Óláfs saga Tryggvasonar* und *Óláfs saga hins helga,* die beide in verschiedenen Bearbeitungen auf uns gekommen sind, leider beide nicht in den ältesten Fassungen.[81] Die Olafssagen sind ebenso wie eine Sage von Hakon dem Guten[82] von Snorri in der Heimskringla verwertet worden.

b) Island. Die Geschichte der isländischen Ansiedler ist zuerst von *Ari Thorgilsson* (1067—1048) in seiner *Islendingabók*[83] beschrieben worden. Vor den bisher erwähn-

[79] Hrsg. von F. Jónsson, 4 Bde., Kopenhagen 1893—1901. Vgl. Mogk, Norwegisch-isl. Literatur (Grundriß ²), II, 1, S. 812 ff., und über Snorres Leben ebenda, S. 698 ff.

[80] Hrsg. von Dahlmann, MG., Script., II, S. 683—725; von Waitz, MG., Script. rer. Germ. in usum schol. rec., 1884; deutsch von Laurent, GddV.², 22. Vgl. Wattenbach, S. 298f.

[81] Von der ältesten Óláfssaga helga sind uns nur Bruchstücke bekannt; die beiden lat. Originalfassungen der Óláfssaga Tryggvasonar von Oddr Snorrason und Gunnlaugr Leifsson sind verloren. Über diese Sagen und ihre jüngeren Bearbeitungen siehe Mogk, a. a. O., S. 804 ff., wo auch die Literatur verzeichnet ist.

[82] Mogk, a. a. O., S. 669, 808.

[83] Erhalten nur in der jüngeren, wahrscheinlich zwischen 1134 und 1138 redigierten Fassung, hrsg. von W. Golther, Halle 1892 (Altnord. Sagabibliothek I). Vgl. Mogk, a. a. O., S. 745 ff.

ten größeren Geschichtswerken hat dieses das eine voraus, daß sein Verfasser der heidnischen Zeit noch weit näher stand. Christlich war Island freilich auch zu seiner Zeit schon, aber es waren doch erst wenige Menschenalter verflossen seit der Bekehrung, und da diese anfangs wie überall mehr äußerlicher Art war, war die Erinnerung an das Heidentum in Island zu seiner Zeit noch recht lebendig. Die Art, wie die neue Religion in Island eingeführt wurde und wie sie mit der alten sich in die Herzen der Isländer teilte, ist das interessanteste Problem dieser Zeit.

Benutzt ist Aris Werk in der von einem unbekannten Verfasser geistlichen Standes wohl bald nach 1200 geschriebenen *Landnámabók*, die uns indessen nur in zwei jüngeren Bearbeitungen, der *Sturlubók* von Sturla Thórdarson († 1284) und der *Hauksbók* von Hauk Erlendsson († 1334) erhalten ist.[84] Sie erzählt, wie Island besiedelt wurde, wie die neuen Bewohner aus der Heimat ihre Kulte mitbrachten und sich neue Kultstätten schufen. So ist das Werk für beide Länder von Bedeutung. Der Verfasser, wenn auch selbst schon spät lebend, hat außer Aris Werk auch noch andere gute ältere Quellen benutzt und uns so ein gewiß in allem Wesentlichen zutreffendes Bild gegeben. Wahrscheinlich von demselben Verfasser wie die ursprüngliche Fassung der *Landnámabók* stammt die *Kristnisaga*[85], die in ihrem Hauptteil (Kap. 1—12) die Geschichte des Eindringens des Christentums erzählt. Auch hier sind alte gute Quellen, darunter wieder Ari, benutzt worden.

45. Über die außerhalb der skandinavischen Länder sich niederlassenden Nordgermanen besitzen wir für die Dänen, Norweger und Isländer, welche die britischen Inseln aufsuchten, selbständige historische Nachrichten nicht; in

---

[84] Vgl. Mogk, a. a. O., S. 787 ff. Beide Texte hrsg. von F. Jónsson, Landnámabók, Kopenhagen 1900 (die Sturlubók dort S. 127 ff., die Hauksbók S. 1 ff.) Die Hauksbók hrsg. von E. und F. Jónsson, Kopenhagen 1892 ff. Jüngere Bearbeitungen der L. sind für uns bedeutungslos.

[85] Hrsg. von F. Jónsson in der Ausgabe der Hauksbók. Vgl. Mogk, a. a. O., S. 789 f.

den ags. Quellen findet sich aber eine Reihe von Notizen, die sich auf sie beziehen.

Die Normannen der Normandie haben in dem Dekan Dudo von St. Quentin im elften Jahrhundert einen Lobredner gefunden, dessen *Libri tres de moribus et actis primorum Normanniae ducum*[86] manches auch über ihre Religion mitteilen.

B. Kirchliche Schriften.

46. Eine weitere Gruppe von Zeugnissen bilden die kirchlichen Schriften aller Art, die sich mit der Bekämpfung des Aberglaubens beschäftigen. Ihre Zahl im einzelnen ist sehr groß; sie können hier nur gruppenweise verzeichnet werden.

1) Die Konzilsbeschlüsse. Die wichtigsten derselben sind im fränkischen Reich[87] im Laufe des sechsten bis achten Jahrhunderts zustande gekommenen; sie enthalten zahlreiche Bestimmungen gegen allerhand Aberglauben und abergläubische Bräuche.

2) Kirchliche Gesetze, die zum Teil auf die Beschlüsse der Konzilien zurückgehen, unter ihnen verschiedene Gesetze Gregors II.[88], die sogenannten Statuta des Bonifatius[89], das northumbrische Priestergesetz[90] und andere.

3) Ebenfalls auf dem Grund der Konzilsbeschlüsse erwachsen die wichtigen Bußordnungen[91], welche neben

[86] Hrsg. bei Migne, Patr. ser. lat., 141, S. 605—758 (nach der Ausgabe von Duchesne, 1619); von Jules Lair, 4 Bde., Caen 1865 (Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie XXIII). Vgl. Wattenbach, S. 470 ff.

[87] Hrsg. MG., Leg. sect. III, Concilia: Bd. I, Concilia aevi Merovingici, hrsg. von Friedr. Maaßen, 1893; Bd. II, 1. 2, Concilia aevi Karolini (bis 842), hrsg. von A. Werminghoff, 1906—1908.

[88] E. H. Meyer, GM., S. 20.

[89] Hrsg. bei Giles, Bonifacii Opera, II, S. 22 ff. Über die Entstehung dieser jedenfalls zu Unrecht mit Bonifatius in Verbindung gebrachten Statuta vgl. MSD.[3], II, S. 320.

[90] Hrsg. bei Liebermann (s. S. 96, Anm. 130), I, S. 380 bis 385.

[91] Maßmann, Die altdeutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln, Quedlinburg 1839; F. W. H. Wassersch-

anderen Bestimmungen auch scharfe Bußvorschriften auf die Ausübung alter abergläubischer Gebräuche setzen. Die wichtigsten sind für Deutschland das *Poenitentiale Pseudo-Romanum* (ca. 700), das *Poenitentiale Vindobonense* (um 750) und das *Poenitentiale Pseudogregorii* III aus dem neunten Jahrhundert, für England die ags. Bußordnung des Theodor von Canterbury (ca. 700) und das wenig jüngere *Poenitentiale* des Egbert von York.[92] Andere weniger wichtige treten hinzu.

4) Taufgelöbnisse, Glaubens- und Abschwörungsformeln[93] schließen sich hier an, soweit sie eine Abschwörung ausdrücklich benannter heidnischer Glaubensvorstellungen enthalten, wie das sächsische Taufgelöbnis des achten Jahrh., in welchen den drei alten Göttern, und das fränkische[94], in welchen den Unholden abgesagt wird.

5) Papstbriefe enthalten einige wertvolle Anweisungen über die Behandlung der heidnischen Bräuche und Institutionen durch die Bekehrer. Unter ihnen sind von besonderer Bedeutung ein Brief Papst Gregors des Großen an Mellitus (ca. 600) über das angelsächsische Heidentum, enthalten in Bedas *Histor. eccl.* 1, 30, und Gregors III. Brief an Bonifatius vom Jahre 732 über das thüringische Heidentum.[95]

Die Briefe Gregors II. an die Thüringer und Sachsen sprechen nur in recht allgemeinen Wendungen über das Heidentum, ohne greifbares Detail zu ergeben.[96]

---

leben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851; C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anekdota I, Christiania 1883; H. J. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche, Mainz 1883; Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern, Halle 1868; F. Pyper, Geschiedenis der boete en biecht in de christelijke Kerk, I. II, Haag 1890 u. 1896.

92 Hrsg. bei Migne, patr. ser. lat., 89, S. 407—436.

93 Gesammelt bei Maßmann, a. a. O.

94 Beide hrsg. u. a. MSD., Nr. 51, 52, und zuletzt in Braunes Ahd. Lesebuch, Nr. 12 und 46, das as. von Wadstein, Kleine altsächsische Sprachdenkmäler, 1899, S. 3, dazu die Anmerkungen S. 119 ff.

95 Ausgaben siehe oben S. 79, Anm. 54.

96 Hrsg. (nach Mansi, Conc. Collect. XII) bei Migne, Patrologia, ser. lat. 89, S. 495 ff. Der dort als Nr. 14 gedruckte Brief ist aber Gregor III. zuzuweisen.

6) Zahlreiche Gelegenheiten, Heidnisches zu erwähnen, boten die Predigten, nicht nur jene, welche direkt als Missionspredigten gedacht sind, sondern mehr noch jene, welche immer wieder vor Rückfällen in alte heidnische Gewohnheiten warnen. Besonders zu nennen ist als einer der ältesten ein *Sermo* des heiligen Eligius[97] aus dem siebenten Jahrhundert, der sich gegen eine große Zahl von heidnischen Bräuchen wendet, und eine nicht weniger interessante, irrtümlich dem Augustin zugeschriebene, aber ebenfalls erst dem siebenten Jahrhundert angehörende und zwar aus deutschen kirchlichen Kreisen stammende *Homilia de sacrilegiis*.[98] Von jüngeren Predigten sind wichtig die aus dem Ausgang des achten Jahrhunderts stammende sogenannte karolingische Musterpredigt[99] und die Nummern 6, 8 und 15 der dem Bonifatius zugeschriebenen *Sermone*.[100]

Für England besitzen wir mehrere wichtige Denkmäler, die aber verhältnismäßig jung, nämlich alle um 1000 entstanden sind. Dies richtig zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß im zehnten Jahrhundert Scharen von Vikingern in England eindrangen, die in ihrer Masse großenteils heidnisch waren. Aber nicht nur gegen sie allein mußte die Kirche vorgehen; durch den Zuzug dieser heidnischen Fremden erfuhren gewiß auch die bei den Angelsachsen immer noch fortlebenden, vielleicht lange nicht genügend beachteten heidnischen Elemente eine neue Stär-

---

[97] Erhalten in der in karolingischer Zeit auf Grund einer älteren Lebensbeschreibung bearbeiteten Vita Eligii, Buch II, cap. 15, hrsg. von B. Krusch, MG., Script. Merov., IV, S. 634 bis 741, der Sermon allein auch bei J. Grimm, Mythol., III, S. 401 ff.

[98] Hrsg. von Caspari, ZfdA. 25, 313 ff. und mit Kommentar, Christiania 1888.

[99] Hrsg. von W. Scherer, ZfdA. 12, S. 436 ff.

[100] Hrsg. von Giles in der Gesamtausgabe der Werke des Bonifatius, Bd. II (1844), S. 57—107. Sie werden jetzt fast allgemein als unecht und etwas jünger als Bonifatius angesehen; die Nummer 6 ist aus der „Musterpredigt" geflossen. Vgl. Wattenbach, S. 150, wo in Anm. 2 am Schlusse auch die Literatur verzeichnet ist.

kung, welche deren Bekämpfung nun wieder dringender erscheinen ließ. Hierher gehören einige von Aelfrics *Homilien* und besonders dessen *Sermo de falsis deis*[101], sodann der *Sermo ad Anglos*[102] des Lupus vom Jahre 1014.

7) Traktate. Was in Konzilsbeschlüssen, Predigten, Bußordnungen und Briefen gegen das Fortleben heidnischer Überbleibsel geeifert wurde, fand auch zusammenfassende Bearbeitung in größeren gleichzeitigen Traktaten.

Martin, Bischof von Bracara († 580), ist der Verfasser des ältesten dieser Traktate, der Schrift *De correctione rusticorum*[103], die für die Zustände bei den Sueven Spaniens, unter denen Martin wirkte, wichtig ist.

Für das deutsche Gebiet ist der früheste derartige Traktat des Agobard von Lyon bald nach 800 entstandene Schrift *Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis*.[104] Während Agobard sich nur gegen einige wenige abergläubische Meinungen wendet, haben sich spätere ein weiteres Ziel gesetzt. Abt Regino von Prüm hat unter Benutzung zahlreicher früherer Quellen, besonders auch der Konzilsbeschlüsse und Bußbestimmungen, um 900 einen umfangreichen Traktat gegen allerhand heidnische Mißbräuche geschrieben, die *libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*.[105] Übertroffen wird diese Schrift an

---

[101] Vgl. A. Brandl, Englische Literatur (Grundriß der german. Philologie ²), II, 1, S. 1102 ff. Die Homiliae catholicae hrsg. von B. Thorpe, 1846 (mit engl. Übersetzung). Der Sermo de falsis deis von R. Unger, Annaler for nordisk oldkyndighed, 1846, S. 67 ff., und in A. Napiers Wulfstanausgabe (siehe folgende Anmerkung).

[102] A. Napier, Wulfstan; Sammlung der ihm zugeschriebenen Homilien, nebst Untersuchung über ihre Echtheit (Berlin 1883). — Lupus ist die latinisierte Namensform des Erzbischofs Wulfstan von York, 1003—1023; vgl. auch Brandl, a. a. O., S. 1110 f; A. Napier, Über die Werke des altenglischen Erzbischofs Wulfstan (Göttinger Diss.), Weimar 1882, S. 4 ff.

[103] Hrsg. von Caspari, Christiania 1883. Vgl. Wattenbach, I, S. 92.

[104] Hrsg. bei Migne, Patr. ser. lat. 104, S. 147—158.

[105] Hrsg. von Wasserschleben, Leipzig 1840. Vgl. Wattenbach, I, S. 311 ff.

Reichhaltigkeit durch die ca. 200 Jahre später entstandenen *Canones*[106] des Bischofs Burchard von Worms († 1025).

47. Der Quellenwert all dieser kirchlichen Schriften ist sehr verschieden je nach ihrer Entstehungszeit und -weise und oft geringer als man zu vermuten geneigt ist. Da die germanischen Völker zu dem altererbten Bestand ihres heidnischen Glaubens und Aberglaubens seit ihrer Berührung mit der antiken Welt auch zahlreiche fremde abergläubische Vorstellungen und Bräuche aufgenommen haben, so ist manches, wogegen sich diese Schriften wenden, nicht als echt germanisch zu betrachten. Wie aber auch sonst religiöse Anschauungen, die einem Volke aus der Fremde zukommen, sich mit dessen eigenen unlöslich verbinden, so sind auch diese fremden Elemente, sobald sie einmal aufgenommen sind, als Bestandteile des Volksglaubens zu betrachten und fallen somit in den Rahmen unseres Gegenstandes. Die kirchliche Literatur beschränkt sich nun aber, wie wir sehen können, nicht auf die Bekämpfung tatsächlich vorhandener Mißstände, in gewissem Grade bekämpft sie auch einen nur angenommenen Gegner. Die Verordnungen haben nicht nur bestimmt vorliegende Fälle im Auge, sie wollen offenbar auch Verhaltungsmaßregeln geben für Fälle, deren Eintritt sie nur in den Bereich der Möglichkeit ziehen. Das wird vollkommen klar, wenn wir sehen, wie die Bestimmungen von einer Schrift in die andere übernommen werden, manchmal wörtlich getreu, gelegentlich wenig variiert; originelle neue Fassungen, welche zeigen, daß die Verordnungen unter dem bestimmten Eindruck tatsächlicher Vorkommnisse entstanden, sind selten. Manche der Schriften lassen sich sogar zurückführen auf solche Quellen, die außerhalb des germanischen Gebietes, in Italien und Südfrankreich entstanden sind, also sich gegen einen ganz fremden Volksglauben wenden.[106a] Selbst die Privatbriefe sind in ihrem Inhalt nicht anders zu beurteilen, da

[106] Hrsg. bei Migne, Patr. ser. lat. 140, S. 537 ff., und im Auszug in J. Grimms Mythologie, III, S. 404—411. Vgl. Wattenbach, I, S. 397 f.

[106a] Vgl. z. B. die Zusammenstellungen bei Ric. Boese Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae, Marburg 1909.

auch diese sich häufig in den gewohnten Formeln und Wendungen bewegen.[107] Liegen nun auch bei dem durch all diese Schriften bekämpften Aberglauben vielfach Erscheinungen vor, die ohne tiefgehende Unterschiede bei allen Völkern wiederzukehren pflegen, so ist doch hinter manches, was wir aus dieser kirchlichen Literatur erfahren, ein kräftiges Fragezeichen zu setzen.

C. Weltliche Gesetze.

48. Die weltlichen Gesetze jener Zeit nehmen meist ebenfalls Stellung gegen das Heidentum. Sie sind in ihrem Quellenwert etwas höher zu taxieren als die kirchlichen, da sie weniger international sind als diese und sich naturgemäß dem Zustand des Volkes, für das sie bestimmt sind, genauer anpassen mußten. Auch sie sind aber nicht in allen Einzelheiten absolut zuverlässig: sie sind nicht selten von den kirchlichen Bestimmungen in der Weise abhängig, daß sie, wie es bei den fränkischen Kapitularien z. B. sehr oft der Fall ist, Beschlüsse der Konzilien annehmen und, sie nun auch mit der staatlichen Autorität stützend, zum Gesetz erheben.[108] Immerhin ist von ihnen anzunehmen, daß sie Bestimmungen, die ganz gegenstandslos gewesen, nicht reproduziert hätten; deshalb kann die Aufnahme einer auf einem Konzil festgesetzten Bestimmung in eine weltliche Verordnung sogar eine Stütze dafür sein, daß Zustände des eigenen Volkes den Konzilsbeschluß veranlaßt haben.

Die ältesten Gesetze bei den Ostgermanen und in Deutschland sind lateinisch geschrieben, erst später in Deutschland deutsch; ostgermanische Gesetze in heimischer Sprache gibt es nicht. Die Gesetze der Angelsachsen und Skandinavier bedienen sich von vornherein der Landessprache.

---

[107] Vgl. Rettberg, I, S. 312.

[108] So wird Tit. 5 des sogenannten Conziliums Germanicum von 742 (MG. Leg. sect. III, Bd. II, 1, S. 1ff) wörtlich im Capitular Karlmanns vom 21. April 743 (MG. Leg. sect. II, Bd. I, S. 24) wiederholt, ebenso Tit. 4 des Conc. Liftinense vom 1. März 743 (MG. Leg. sect. III, Bd. II, 1, S. 5ff.) in Karlmanns Capitulare Liftinense vom 15. März 743 (MG. Leg. sect. II, Bd. I, S. 26ff.).

1. Ostgermanen.

Die Gesetze der Goten[109] sind für uns ohne Ausbeute. Der einzige ostgermanische Stamm, dessen Gesetz[110] Verwertbares enthält, sind die Burgunden, die getrennt von der großen Menge der Ostgermanen ihre eigenen Wege nach Südwesten zogen und deshalb länger beim Heidentum verharrten.

2. Westgermanen.

Von den Gesetzen der Langobarden[111] enthalten wenigstens die älteren: das *Edict* des Königs Hrôtharit vom Jahre 743 und die *Volumina* König Liutprands, 713—735 einige Bestimmungen gegen heidnische Bräuche.

Am ergiebigsten sind die fränkischen Volksgesetze und Kapitularien.[112] An der Spitze steht zeitlich die *Lex Salica*[113], das wohl bald nach 500 niedergeschriebene Recht der salischen Franken, und die dazu gehörige ebenfalls noch im sechsten Jahrhundert entstandene *Malbergische Glosse*, die allerdings der Erklärung keine geringen Schwierigkeiten bietet.[114]

---

[109] Vgl. v. Amira, Grundriß d. germ. Phil.², III, S. 62; R. Schröder, Lehrbuch d. deutschen Rechtsgeschichte⁴, S. 237 ff.

[110] Der Liber constitutionum des Königs Gundobald (ca. 490), hrsg. von L. R. v. Salis, MG. Leg. sect. I, Bd. 2 (1892), S. 1 bis 116. Vgl. R. Schröder, a. a. O., S. 241. — Daß die Burgunden Ostgermanen sind, folgt zwar nicht mit voller Sicherheit aus ihrer Sprache (vgl. O. Behaghel, Geschichte der deutschen Sprache, Grundriß ³, 1911, S. 6), wird aber doch durch die früheren Nachrichten über sie sehr wahrscheinlich gemacht; vgl. Bremer, S. 824; L. Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung, I, S. 367 f.

[111] Hrsg. von Bluhme, MG. Leg. IV, 1868, das Edict S. 3 ff, die Volumina S. 96 ff. Vgl. R. Schröder, a. a. O., S. 242 f.

[112] Vgl. v. Amira, a. a. O., S. 64 ff.; R. Schröder, a. a. O., S. 233 ff., 253 ff..

[113] Ausgaben siehe bei R. Schröder, a. a. O., S. 233 f.; v. Amira, S. 66; kritische Ausgabe von Fr. Behrend und Boretius, 2. Aufl. bes. von R. Behrend 1897, von Geffcken 1898.

[114] Hrsg. in der Ausgabe der Lex. Sal. von Behrend-Boretius. Literatur bei R. Schröder und v. Amira, a. a. O.; ferner R. Kögel, Geschichte der deutschen Literatur, I, 2, S. 418 ff.

An das salische Volksgesetz schließen sich zeitlich die *Capitularien*[115] der fränkischen Könige an. Aus merovingischer Zeit sind für uns wichtig das *Praeceptum*[116] *Childeberti I.* von Neustrien († 558) und die *Decretio*[117] *Childeberti II.* von Austrasien vom Jahre 596.

Später ist die Regierungszeit Karls des Großen besonders reich an einschlägigen Verordnungen, die sich allerdings nur zum Teil auf fränkische Verhältnisse beziehen, zum Teil sich mit den Zuständen der nichtfränkischen Reichsangehörigen, vor allen mit den Sachsen und ihrer Bekehrung beschäftigen. Vollständig ist diesen gewidmet die *Capitulatio de partibus Saxoniae*[118], die um 777 entstanden ist.

Die *Admonitio generalis*[119] vom März 789 und das *Capitulare de villis*[120], das nach Boretius 800 *vel ante geschrieben* ist, beziehen sich auf fränkische Verhältnisse. Nicht völlig klargestellt hinsichtlich seiner Entstehungszeit und seines Zweckes ist das wichtigste Denkmal dieser ganzen Gruppe, der *Indiculus superstitionum et paganiarum.*[121] In dreißig Sätzen enthält dieser ein Verzeichnis heidnischen Glaubens und heidnischer Bräuche der verschiedensten Art, leider ohne weitere Ausführung, so daß einiges unklar bleibt, wenn auch das meiste sich mit Hilfe analoger Erscheinungen bei anderen Völkern mit ziemlicher Sicherheit deuten läßt. Entstehungszeit und Ort des Indiculus sind nicht genau festzustellen. Man hat ihn manch-

---

[115] Hrsg. MG. Leg. sect. II, Bd. 1 von A. Boretius, 1883, Bd. 2 von A. Boretius und V. Krause, 1893; Register von Werminghoff, 1897. Literatur bei R. Schröder, a. a. O., S. 253 f.

[116] Hrsg. von Boretius, a. a. O., S. 2 f.

[117] Hrsg. von Boretius, a. a. O., S. 15 ff.

[118] Hrsg. von Boretius, a. a. O., S. 68 ff.

[119] A. a. O., S. 52 ff.

[120] A. a. O., S. 82 ff.

[121] Hrsg. u. a. von Boretius, a. a. O., S. 222 f.; von J. Grimm, Myth., III, S. 403; von H. A. Saupe, mit ausführlichem Kommentar, Leipzig 1891; von E. Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler, 1899, S. 66. Literatur an letztgenannter Stelle, S. 143 ff. Ferner A. Leitzmann, Saxonica, PBB. 25, S. 567—591.

mal noch in die Zeit vor Karl den Großen gesetzt, doch ist dies recht unwahrscheinlich, er wird wohl in der ersten Hälfte von Karls Regierungszeit entstanden sein. Er stellt entweder eine Instruktion dar für Beamte, die in einem noch wenig bekehrtem Volk wirken sollten, oder war ein Kapitelverzeichnis für ein Kapitular, das als Richtschnur für die Behandlung der genannten Bräuche dienen sollte. In beiden Fällen ist es nicht anzunehmen, daß es sich um Vorschriften für rein fränkische Gebiete handelt, da deutlich zu sehen ist, daß die Sätze nicht auf versteckt weiterlebende heidnische Überlebsel in einem christlichen Volke hinzielen, sondern einen wirklich noch lebenden Kult im Auge haben, wie er nur in einem in der Hauptsache noch heidnischen Volk bestehen konnte. Darnach darf der Indiculus am ehesten mit der Bekehrung der Sachsen[122] in Verbindung gebracht werden.

Dem Ende von Karls Regierungszeit gehören die uns überlieferten, nur geringe Ausbeute gebenden Fassungen der *Lex Ribuaria*[123] und der *Lex Chamavorum*[124] *(Notitia vel commemoratio de illa ewa, quae se ad Amorem habet)* an.

Noch später (827) entstand der *Liber legiloquus*[125], eine von Abt Ansegis von St. Wandrille hergestellte Sammlung älterer Gesetze und Kapitularien, die um die Mitte des Jahrhunderts durch *Benedictus Levita* eine wenig wertvolle Fortsetzung[126] erhielt.

Die Gesetze der Alemannen und Bayern[127], beide in Rezensionen des achten und neunten Jahrhunderts über-

---

[122] Leitzmann, a. a. O., S. 590, denkt an „friesische, den sächsischen benachbarte Gaue".

[123] R. Schröder, a. a. O., S. 236. — Hrsg. von Sohm, MG. Leg., V, 185—268.

[124] R. Schröder, a. a. O., S. 251. — Hrsg. von Sohm, a. a. O., S. 269—276.

[125] Hrsg. von Boretius, a. a. O., S. 382—450. Vgl. v. Amira a. a. O., S. 71; R. Schröder, a. a. O., S. 260.

[126] Hrsg. von Pertz, MG. Leg., II, 2, S. 17 ff.

[127] Die Lex Alamannorum hrsg. von K. Lehmann, MG. Leg. sect. I, Bd. 5, S. 1—157; die Lex Baiuvariorum von Merkel, MG. Leg. 3, S. 183—449. Vgl. R. Schröder, a. a. O., S. 244 f.; Potthast², I, S. 723 f.

liefert, weisen nur in wenigen Einzelzügen noch auf Heidnisches hin.

Für Sachsen sind in der schon genannten *Capitulatio de partibus Saxoniae* scharfe Strafbestimmungen auf heidnisches Unwesen enthalten. Außer dieser und dem *Indiculus* sind für Einzelheiten noch die wenig jüngere, auf Grund der alten Volksrechte entstandene *Lex Saxonum* und das *Capitulare Saxonicum* von 797 wichtig.[128]

Die *Lex Frisionum*[129], die uns allerdings nur in einer Fassung aus der Mitte des neunten Jahrhunderts bekannt ist, hat größere Bedeutung, da sie auf ältere fränkische Verordnungen gegen das friesische Heidentum, sowie auf friesische Weistümer zurückgreift und noch in heidnischer Zeit durch Zusätze (die *additio sapientium*) vermehrt worden ist, unter denen sich u. a. eine interessante Bestimmung zum Schutz der heidnischen Heiligtümer (*Addit.* 11) befindet.

Unter den Gesetzen der Angelsachsen[130] bieten die älteren wenig Material für uns; es beschränkt sich auf einige Verbote in den Gesetzen *Wihtreds*[131] (um 700) und *Aelfréds*[132] (um 900). Die Gesetze des zehnten Jahrhunderts bieten so gut wie nichts, worin nicht ohne weiteres ein Beleg erblickt werden darf, daß wenig Grund zu strengem Einschreiten vorgelegen hätte, denn aus derselben Zeit existieren strenge Bußordnungen. Charakteristisch ist es aber immerhin, daß ebenso wie in der kirchlichen Literatur auch in den weltlichen Gesetzen mit dem Eindringen der Vikinger die Bestimmungen gegen das Heidentum wieder

---

128 Beide mit der Capitulatio zusammen hrsg. von v. Richthofen, MG. Leg. 5, S. 1—102; vgl. R. Schröder, a. a. O., S. 247.

129 Hrsg. von v. Richthofen, MG. Leg. 3, S. 631—700. — Über Charakter und Entstehung der Kompilation vgl. R. Schröder, a. a. O., S. 248 ff.; v. Amira, a. a. O., S. 70 f.

130 Hrsg. von F. Liebermann, bis jetzt Bd. I (Text und Übersetzung), Halle 1898 f.; II, 1 (Wörterbuch), Halle 1906. Vgl. Schröder, a. a. O., S. 252 f.; v. Amira, a. a. O., S. 69 f., 74 ff.; A. Brandl, Grundriß², II, 1, S. 1051 f., 1070 f.

131 Liebermann, I, S. 12—14.

132 Liebermann, I, S. 15 ff.

zahlreicher werden; dies geschieht in den um 1000 entstandenen Gesetzen Knuts.[133]

Es gilt für diese Bestimmungen trotz des unzweifelhaften Zusammenhangs mit der nordischen Invasion dasselbe, was schon oben anläßlich der kirchlichen Bemühungen dieser Zeit gesagt wurde: sie sind nicht nur gegen das Heidentum der Einwanderer gerichtet, sondern gewiß auch gegen die im angelsächsischen Volke noch fortlebenden und zeitweise stärker hervortretenden heidnischen Elemente.

3. Nordgermanen.

Von den Gesetzen Skandinaviens[134] stammt aus heidnischer Zeit nur ein isländisches: die *Ulfljótslǫg*[135], von denen uns Reste in jüngern Geschichtsquellen erhalten sind. Das Gesetz wurde um 930 von dem damals in Island einwandernden Norweger Ulfljótr verfaßt und enthält einige Bestimmungen über isländisches Tempel- und Kultwesen. In den nächsten Jahrzehnten kommen einige ergänzende Bestimmungen hinzu. Alles, was sonst in den verschiedenen nordischen Ländern an Gesetzen geschaffen wurde, gehört christlicher Zeit an, kommt also für uns wie die deutschen Gesetze nur da in Betracht, wo es gegen die heidnischen Überlebsel polemisiert. Dies geschieht nicht gerade häufig, wie überhaupt der Norden lange eine größere Duldung zeigt, als sie z. B. in Deutschland in den ersten christlichen Jahrhunderten geübt wurde. Erst das im zwölften Jahrhundert entstandene Christenrecht: *Kristinréttr hinn gamli*[136] wendet sich mit schärferer Strafandrohung gegen Bruch des Christentums und Ausübung allerhand heidnischer Bräuche. Gesammelt sind diese und andere vereinzelt vor-

---

133 Liebermann, I, S. 273 ff.

134 K. v. Maurer, Überblick über die Geschichte der nordgermanischen Rechtsquellen, Holtzendorfs Encyklopädie [5], I, S. 349 ff.; v. Amira, a. a. O., S. 99 ff.; Mogk, Grundriß [2], II, 1, S. 913 ff.; R. Schröder, a. a. O., S. 228.

135 Mogk, a. a. O., S. 919.

136 In ältester Fassung nicht erhalten; doch ist manches auf das Heidentum Bezügliche in die jüngeren Fassungen übergegangen. Vgl. über diese Mogk, a. a. O., S. 917 f.; v. Amira, a. a. O., S. 118.

kommenden Bestimmungen gegen das Heidentum von K. Maurer, Bekehrung des nordischen Stammes zum Christentum, II, 415 ff.

D. Inschriften.

49. Nachzuholen sind hier zunächst die noch aus rein heidnischer Zeit stammenden Weihesteine, welche von germanischen Soldaten des römischen Heeres gesetzt wurden.[137] Auf diesen Steinen ist die Gottheit genannt, der sie geweiht sind, und es gibt eine ziemliche Zahl, welche einen germanischen Götternamen enthalten. Andere nennen zwar einen römischen Götternamen, aber in Verbindung mit einem germanischen oder auf Germanen hinweisenden Beinamen.[138] Auch bei diesen besteht kein Zweifel daran, daß die Weihenden wirklich Germanen waren; unsicher muß aber oft bleiben, ob mit dem römischen Namen auch ein römischer Gott gemeint ist — germanische Soldaten in römischem Sold konnten natürlich römische

---

[137] Gesammelt im Corpus Inscriptionum latinarum. Für uns kommen namentlich die Bände VI (Inscr. urbis Romae) und XIII (Inscr. trium Galliarum et Germaniarum) in Betracht. Außerdem wichtige Teilpublikationen: Die rheinischen Inschriften, soweit sie bis 1867 bekannt waren, enthält Brambachs Corpus inscriptionum Rhenanarum, Elberfeld 1867. Eine Auswahl der wichtigsten Inschriften bietet H. Dessau, Inscriptiones latinae selectae, Berlin 1892, darin besonders die Nummern 4561 ff., aber auch einige frühere und spätere Partien, vgl. Nr. 2180 ff. Eine Sammlung der für die Germanen wichtigen griechischen und römischen Inschriften ist von L. Schmidt und O. Fiebiger geplant, vgl. deren Mitteilungen PBB. 32, S. 129 ff. — Neuaufgefundene Inschriften, die zum Teil noch in allen Sammlungen fehlen, sind einzeln publiziert, und zwar solche aus den römisch-germanischen Grenzlanden bis 1907 im Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift, seit 1908 in der Mainzer Zeitschrit (Z. des Römisch-germanischen Centralmuseums und des Vereins zur Erforschung der rheinischen Geschichte und Altertümer). — An allgemeiner Literatur über die für uns in Betracht kommenden Inschriften vgl. H. Kern, Noms Germaniques dans des Inscriptions Latines du Rhin inférieur, Rev. Celtique II, S. 153—177; L. J. F. Janssen, De romeinsche beelden en gedenkstenen van Zeeland, Middelburg 1845. Weitere Literatur siehe E. H. Meyer, MdG., S. 472, und unten bei den einzelnen Namen.

[138] Siehe unten Abschn. 204 ff.

Kulte annehmen —, dem nur in dem besonderen Fall ein germanischer Beiname zugefügt ist, oder ob lediglich eine interpretatio romana für einen germanischen Gott vorliegt. Endlich besitzen wir Steine, bei welchen wir nur aus sonstigen Angaben der Inschrift selbst erfahren, daß die Weihenden Germanen sind.[139] Hier muß erst recht zweifelhaft bleiben, wie der auf dem Stein erscheinende römische Göttername zu verstehen ist.

Die meisten dieser Steine stammen aus den Rheingegenden; aber auch in anderen Gegenden, in denen Truppen mit germanischer Mannschaft standen, finden wir sie: so in Britannien am Hadrianswall, und selbst in Rom haben Germanen unter den Gardereitern *(equites singulares)* des Augustus Weihesteine gesetzt.

50. Inschriften anderer Art sind bei den Westgermanen nicht häufig, und nur wenige derselben haben religiöse Bedeutung. Einen zusammenhängenden Satz, der für uns Wert hat, finden wir nur auf der Nordendorfer Spange[140], deren eigentliche Herkunft aber unbekannt ist. Auf zwei anderen Gegenständen, dem Berliner Goldring und dem Brakteat von Heide[141], steht ein rätselhaftes Wort *alu*, das man mit lateinisch *salus* zusammengestellt und als eine magische Formel gedeutet hat.

Ostgermanisch (gotisch) ist die Inschrift des Goldrings von Pietroassa.[142]

Weit zahlreicher sind die Runeninschriften der Nordgermanen, von denen aus der Zeit vom dritten Jahrhundert ab Hunderte erhalten sind.[143] Direkt für uns als Ganzes

---

[139] Über den Wert der einzelnen Kriterien siehe Abschn. 206.

[140] R. Henning, Die deutschen Runendenkmäler, Straßburg 1889, S. 89—106; dazu E. Brate, Zeitschrift für Ethnologie 22, S. 82; Golther, Handbuch, S. 245, Anm.

[141] R. Henning, a. a. O., S. 120 und 131.

[142] R. Henning, a. a. O., S. 27 f. Weitere Literatur bei Streitberg, Gotisches Elementarbuch 3 4, S. 37.

[143] Sammlungen: G. Stephens, The Old-Northern Runic Monuments of Scandinavia and England, I—IV, Kopenhagen 1866—1901. Ferner für a) Dänemark: P. G. Thorsen, De danske Runemindesmaerker, Kopenhagen 1864—1880; L. Wimmer, De danske Runemindesmaerker, I—IV, Kopenhagen 1895—1908. — b) Schweden: R. Dybeck, Runurkunder, Stockholm 1855 ff.;

verwertbar sind sie allerdings nur zum geringsten Teil. Auf einigen finden sich Weiheformeln. Die meisten Inschriften der Vikingerzeit auf den britischen Inseln sind Grabschriften und zeigen, soweit sie überhaupt religiöse Elemente erkennen lassen, meist schon christlichen Einfluß oder christliche Klage.[144]

E. Namen.

51. Die Namen der Runen[145] sind uns aus Runendichtungen[146], sowie einigen handschriftlich überlieferten Alphabeten[147] mit nebengeschriebenen Namen bekannt, und zwar zeigt uns die Übereinstimmung der Zeugnisse für Angelsachsen und Skandinavier mit Sicherheit einen Grundstock, der älter ist „als die an. und ags. Sonderentwicklung" des Runenalphabets (Meyer, a. a. O., S. 80). Man wird kaum fehl gehen, wenn man annimmt, daß diese

C. Säve, Gutniska Urkunder, Stockholm 1859, S. 39 ff. — c) Norwegen: S. Bugge, Norges Inskrifter med de aeldre Runer, Christiania 1891 ff., Bd. I, II (im Erscheinen), dazu: Inledning: Runenskriftens Oprindelse og aeldste historie, Christiania 1905 (im Erscheinen). — d) England: W. Vietor, Die northumbrischen Runensteine, Marburg 1895; C. Kermode, Catalogue of Manx Crosses. S. Bugge, Nordiske runeindskrifter og billeder paa mindesmaerker paa øen Man, Aarbøger for nord. Oldkynd., 1899. Weiteres bei Brandl, Engl. Literatur (Grundriß ², II, 1), S. 950, Anm.

[144] Vgl. A. Bugge, Die Vikinger, deutsch von H. Hungerland, 1906, S. 165 ff.

[145] Vgl. L. Wimmer, Die Runenschrift, deutsch von F. Holthausen, Berlin 1887; E. Sievers, Runen und Runeninschriften, Grundriß ², I, S. 248 ff. (Tabelle S. 260); O. v. Friesen, Om runskriftens härkomst (Språkvetenskapliga Sällskapets i Upsala förhandlingar), 1904, 1906; S. Bugge, Inledning (siehe Anm. 143).

[146] Aufgezählt mit Angabe der Ausgaben bei R. M. Meyer, Die altgermanischen Runengedichte, PBB. 32, S. 67 ff. Nicht recht klar ist noch die Stellung des sog. Abecedariums Normannicum. Jedenfalls sind die Runennamen darin nicht ahd., sondern nordisch, wahrscheinlich dänisch; vgl. S. Bugge, Inledning, S. 40. Vgl. ferner zum Ags. Runenlied Brandl, Grundriß ², II, 1, S. 964; zu den nordischen Gedichten Mogk, Grundriß ², II, 1, S. 709.

[147] Die Salzburg-Wiener Hs. 795 hat die Runennamen auf die gotischen Buchstaben übertragen; Literatur bei Streitberg, a. a. O., S. 36; vgl. ferner S. Bugge, Inledning, S. 42 ff.

Namen mit der Entstehung des Runenalphabets, die doch unmittelbar mit dem Bedürfnis nach einer Benennung der Zeichen verbunden sein mußte, aufgekommen sind, also etwa in das dritte Jahrhundert zurückreichen.[148] Wichtig ist dabei nun, daß unter diesen ältesten Namen mit Sicherheit wenigstens ein Göttername *Tius* begegnet, außerdem die Bezeichnung der Gesamtheit der Götter *Ansen*. Wichtig ist aber auch die negative Seite; daß z. B. gewisse Namen fehlen, so der des *Wodan*, obwohl gerade dieser Gott später im engsten Zusammenhang mit der Runenkunde steht.

So lassen sich aus diesen positiven und negativen Beobachtungen wertvolle Schlüsse auf religiöse Zustände jener Zeit ziehen, in welcher die Runen in Aufnahme kamen. Jüngere Namen von lokaler Beschränkung dürfen natürlich nur mit ebensolcher Beschränkung verwertet werden.[149]

52. Wichtiger ist das eigentliche Namenmaterial in Personen- und Ortsnamen.

Personennamen, welche mit Götternamen — seltener mit Dämonennamen — zusammengesetzt sind, begegnen bei allen Germanen in zeitlich und örtlich verschieden starker Verbreitung.[150] In ältester Zeit waren sie, wie es

[148] Andere Gründe bei R. M. Meyer, a. a. O., S. 81.

[149] Auch die nord. Bezeichnung der drei Runenreihen als *Freys*, *Hagals* und *Thýs aett* darf nicht mit R. M. Meyer, AG., S. 489, als gemeingermanisch betrachtet werden, da Freyr gewiß nicht gemeingermanisch ist. Die Dreiteilung der Runenreihe selbst ist vielleicht alt.

[150] Allgemeine Sammlungen von Personennamen ohne Beschränkung auf die hier wichtigen Bildungen: G. Werle, Die ältesten germanischen Personennamen, ZfdW., Beiheft XII, Straßburg 1910 (Sammlung der Namen bis 400); dazu desselben Aufsatz: Zu den ältesten germanischen Personennamen, Mainzer Zeitschrift V, 1910, S. 54—66, auch separat als Gießener Diss. erschienen; M. Schönfeld, Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen, Heidelberg 1911; Förstemann, Altdeutsches Namenbuch, I ², Bonn 1900: Die Personennamen. — Mit Beschränkung auf die religionsgeschichtlich wichtigen Komposita: Kemble, Die Sachsen in England, II, S. 282 ff.; Petersen, Nordboernes Gudedyrkelse og Gudetro, S. 41 ff. Vgl. dazu auch M. F. Lundgren, Spår af hednisk tro och kult i fornsvenska per-

scheint, selten[151], später werden sie bei einzelnen Völkern sehr häufig. In Deutschland und England sind es besonders Zusammensetzungen mit den Gesamtbezeichnungen der Götter, also Namen wie *Answalt*, im Norden überwiegen die zahlreichen Zusammensetzungen mit einfachen Götternamen wie Thorr, Freyr u. a. Der ursprüngliche Zweck solcher Namengebung ist der, den Träger des Namens unter den besonderen Schutz des betreffenden Gottes zu stellen.[152] Dieser Zweck kann natürlich in den Hintergrund treten sobald ein Name eingebürgert war und, wie es auch bei anders gearteten Namen festzustellen ist, sich forterbte; im allgemeinen darf aber das Vorkommen dieser Namen doch als Zeugnis der Verehrung des betreffenden Gottes betrachtet werden. Namentlich wenn wir nicht die einzelnen Namen ins Auge fassen, sondern ihre Gesamtheit, wenn z. B. festzustellen ist, daß in einer bestimmten Gegend besonders häufig Zusammensetzungen mit dem einen, in einer anderen Gegend solche mit einem anderen Götternamen begegnen, oder daß bestimmte Götternamen in gewissen Zeiten in den Personennamen fast ganz zurücktreten, so dürfen wir unbedenklich daraus unsere Schlüsse ziehen auf die Bedeutung, die der Kult der betreffenden Götter damals in diesen Gegenden hatte oder nicht hatte.

Außer den mit Götternamen zusammengesetzten Personennamen finden sich seltener auch Götternamen ohne weiteres als Namen von Personen verwendet.[153] Dieser Gebrauch[154] ist ganz anders aufzufassen; er wird erst in christlicher Zeit möglich, setzt natürlich voraus, daß diese Götter in den betreffenden Gegenden einst verehrt wurden, zugleich aber, daß sie damals nicht mehr als Götter aufgefaßt wurden. Auch die unter dem Einfluß des Christentums

---

sonnamn, Upsala univ. årskr., 1880. — Parallele Erscheinungen der Antike bei Usener, Götternamen, S. 349 ff.

[151] Vgl. Werles Sammlung und derselbe, MZ. V, S. 59.

[152] K. v. Maurer, Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christentum, II, S. 58.

[153] In Deutschland Wuotan (vgl. Grimm, Myth., S. 109 und Nachtrag); im Norden Gróa und Idunn (vgl. das Verzeichnis der Personennamen in Jónssons Ausgabe der Lándnámabók, S. 343, 356); Odinn und Thorr in der jüngeren Óláfssaga Tryggvasonar, cap. 235.

[154] Vgl. Usener, Götternamen, S. 357 f.

gelegentlich erfolgende Degradierung dieser Götter zu Teufeln muß für die Zeit, in welcher ihre Namen als Personennamen verwendet werden, als ausgeschlossen gelten; in diesem Falle hätte man sich sehr gescheut, solche Namen zu tragen — höchstens als Namen, die man etwa heidnischen Sklaven gab, wären sie denkbar, aber gerade davon schweigen die Quellen. Am wahrscheinlichsten dürfte es sein, daß man solche Namen gebrauchte, wenn man sich die Götter, wie es bei Saxo und anderen geschah, völlig vermenschlicht vorstellte.

53. Ortsnamen im weitesten Sinn: Namen von Orten, Ländern, Bergen, Gewässern.

Dasselbe Prinzip, das für Personennamen Zusammensetzungen mit den Namen von Göttern schuf, konnte auch zur Schöpfung ebensolcher Namen für Orte führen. Diese werden dadurch unter den Schutz eines bestimmten Gottes gestellt und ihm geweiht. Hinzu treten dann die zahlreichen Namen, welche direkt eine Kultstätte eines Gottes bezeichnen. Gerade die Namen, welche in ihrem zweiten Bestandteil irgendeine Benennung für „Heiligtum" haben, sind besonders wertvoll, da sie die bestimmtesten Anhaltspunkte über die geographische Ausbreitung eines Kultes geben. Aus diesem Grunde wäre möglichst vollständige Sammlung dieser Namen dringend nötig. Die bis jetzt vorhandenen Sammlungen[155] lassen zum Teil in ihrer Aus-

[155] E. Förstemann, Die deutschen Ortsnamen, Nordhausen 1863; derselbe, Altdeutsches Namenbuch, II², 1872; Kemble, Codex diplomaticus aevi Saxonici, VI, London 1848; Oluf Rygh, Norske Gaardnavne, nach R.'s Tode fortgesetzt von K. Rygh, M. Olsen, A. Kjaer, Hj. Falk, A. B. Larsen, Christiania 1897, bis jetzt erschienen Bd. 1—6, 11, 13—18; Sveriges ortnamn, Stockholm 1906 ff. (vgl. Arbetsplan för undersökning af svenska ortnamn, Vitterhets Historie och Antiqvitets Akademiens Månadsblad, 1905, S. 395 ff.); J. Jakobsen, Stednavne og Personnavne i Normandiet, Danske Studier, 1911, S. 59 ff.; derselbe, Shetlandsøernes stednavne, Aarb. f. n. Oldk., 1901, S. 55—255; P. E. Kr. Kålund, Bidrag til en historisk-topografisk Beskrivelse af Island, Kopenhagen 1877—1882; J. Nordlander, Om ortnamens bilding enligt landnåmaboken, Sv. fornminnesföreningens tidskrift X, S. 141 ff. — Überblick über die deutsche Ortsnamenforschung bei O. Weise,

führung viel zu wünschen übrig; die treffliche norwegische Publikation, die als Vorbild für spätere ähnliche Sammlungen anderer Länder dienen kann, ist leider von der Vollendung noch weit entfernt.

54. Besondere Schwierigkeit macht die Entscheidung, ob in Namen von Völkern und Volksgruppen für die Religionsgeschichte brauchbares Material steckt. Für eine ganze Reihe ist es behauptet worden, für einige ist es wohl auch richtig[156], meist aber ist ein entscheidender Beweis nicht zu führen, schon weil die Deutung der Völkernamen sehr schwierig ist.[157]

55. Sehr zurück treten die Pflanzennamen.[158] Manche derselben weisen zwar auf Verwendung der betreffenden

Die deutsche Ortsnamenforschung im letzten Jahrzehnt, Germ.-rom. Monatsschrift II, S. 433 ff. (auf S. 443 Zusammenstellung wichtiger landschaftlicher Sammlungen); über die skandinavische Forschung: V. Gödel, Svenska Ortnamn (Bibliographie), Antiquarisk tidskrift för Sverige XVII; Marius Kristensen, Nordisk Stednavnegranskning, Danske Studier, 1905, S. 177 ff.; Hj. Falk, Die skandinavischen Ortsnamen und ihre Erforschung, Germ.-rom. Monatsschrift II, S. 374 ff. — Zusammenstellung von Namen, die für die Religionsgeschichte wichtig sind: M. Arnesen, Minder om hedensk Gudsdyrkelse i vore Stednavne, Frederikshald 1866; O. Rygh, Minder om Guderne og deres Dyrkelse i norske Stednavne (in: P. A. Munch, Norrøne Gude- og Helte-Sagn, neue Ausgabe von A. Kjaer, Christiania 1880); M. F. Lundgren, Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverge, Göteborgs vitterhetssamhälles handlingar, 1878; K. H. Karlsson, Några bidrag till Sveriges uppodlingshistoria hemtade från ortnamns forskningens område, Sv. fornminnesfören. tidskr. 10, S. 38 ff.; O. Nielsen, Bidrag til fortolkning af danske stednavne: Spor af den hedenske Gudedyrkelse, Blandinger til oplysning om danske sprog i aeldre og nyere tid, I, Heft 4, S. 237 ff., Kopenhagen 1886; J. Steenstrup, Nogle Undersøgelser om Guders Navne i de nordiske Stednavne, Dansk historisk Tidskrift VI, 2, 6, S. 353 ff.

[156] Siehe unten S. 157 f.

[157] Die bis 1902 erschienene Literatur über die Deutung der Stammesnamen ist bei Bethge, Fortschritte und Ergebnisse der germanistischen Wissenschaft, 1877—1902, S. 556 f., verzeichnet. Vgl. jetzt auch M. Schönfeld, a. a. O.

[158] Literatur bei E. H. Meyer, GM., S.22.

Pflanze im Zauber hin, einige wenige werden mit ihren volkstümlichen Namen mit Göttern in Beziehung gebracht. Viel ist in keinem Fall zu beweisen. Die Tiernamen versagen völlig.

56. Monats- und Tagesnamen. — Die Monatsnamen[159] sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl bedeutungslos. Viele sind nichts weiter als Benennungen bestimmter bemerkenswerter Abschnitte des Witterungsjahres. Einige wenige zeigen aber auch Beziehungen zur heidnischen Religion. Eine solche Beziehung ist wahrscheinlich bei dem von Beda genannten angelsächsischen *Eosturmonath.* Auch der Name *fruma Jiuleis,* den der November im gotischen Kalender[160] führt und aus welchem für den Dezember der Name *anþara Jiuleis* zu erschließen ist, verdient — wegen der möglichen Beziehung zum Julfest — Beachtung.

Die Namen der Wochentage sind ungleich wertvoller. Sie sind noch in rein heidnischer Zeit, und zwar noch vor der Besiedelung Englands durch die Angelsachsen, in Deutschland aus dem Lateinischen übernommen worden[161], zweifellos unter dem Druck der Notwendigkeit, die der gesteigerte Verkehr ergab. Wie die lateinischen Schriftsteller für die deutschen Götter, von denen sie zu berichten hatten, die interpretatio Romana anwendeten, ebenso haben die Deutschen damals die lateinischen Götternamen durch die entsprechenden deutschen ersetzt; es ergaben sich dabei die Entsprechungen Sol — Sonne, Luna — Mond, Mars — Things bzw. Tius, Merkur — Wôdan, Jupiter — Donar, Venus — Frîja, während sich für Saturnus eine passende interpretatio Germanica nicht fand. Diese Verdeutschung ist nicht in allen Teilen Deutschlands in gleicher Weise

---

[159] J. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, VI (Feste und Monate); K. Weinhold, Über die deutsche Jahrteilung, Halle 1862; derselbe, Die deutschen Monatsnamen, Halle 1869; G. Bilfinger, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen, I. das altnordische Jahr, Stuttgart 1899.

[160] Zuletzt hrsg. von Streitberg, Die gotische Bibel, S. 472ff.

[161] G. Gundermann, Die Namen der Wochentage bei den Römern, ZfdW. I, S. 175—186. — Eine zusammenfassende Arbeit über die Wochentagsnamen im Germanischen und ihre dialektische Verbreitung gibt es bis jetzt nicht.

durchgeführt worden, bzw. durchgedrungen; aber gerade die örtlichen Verschiedenheiten lassen uns wertvolle Schlüsse ziehen auf die örtlichen Verschiedenheiten der Religion und den Stand zur Zeit der Entlehnung dieser Namen.

Von Deutschland aus sind die Namen mit den Einwanderern nach England gekommen. Der Norden hat sie, wie die sprachliche Form des Freitags im an. *frjádagr* zeigt, von uns entlehnt, nicht wieder selbständig übertragen.

F. Der Wortschatz.

57. In Betracht kommen vor allem solche Worte, die einen ausgesprochen „heidnischen" Inhalt haben, das heißt solche, die als Bezeichnung alter heidnischer Vorstellungen einst geprägt und lange Zeit gebraucht worden sind. Solche Worte sind in allen germanischen Sprachen in größerer Zahl, als meist angenommen wird, vorhanden. Schon Worte wie hd. *sêla*[162] gehören dazu, ebenso andere Benennungen für Seele oder die Bezeichnungen sonstiger religiöser Vorstellungen wie die Unholde (ags. *unholda* f., ahd. *unholdo* m., *unholda* f., got. *unhulþa* m., *unhulþo* f.), dann die Ausdrücke des Kultes, wie got. *hunsl*, ahd. *al(a)h*, got. *alhs*, nord. *hǫrgr*, ahd. *haruc* usw.

Solche Worte sind zunächst natürlich als einfache Fachtermini zu registrieren; manchmal ist es aber auch möglich, aus ihrer Etymologie Aufschluß über die ursprüngliche Form einer Vorstellung oder einer Kulthandlung zu gewinnen. Auch die eigentlichen Götternamen gehören in diese Wortgruppe; gerade bei ihnen darf aber der Wert der etymologischen Erklärung für die Erkenntnis ihres ursprünglichen Wesens nicht überschätzt werden.[163]

G. Formeln.

58. Zauber, Segen, Gebete. Von den ohne Zweifel einst sehr zahlreichen Zauberformeln[164] und Segen des

---

[162] Vgl. unten Abschn. 80.

[163] Vgl. oben S. 38.

[164] Ursprüngliche germanische Bezeichnung liegt vielleicht vor in *spell* usw.; vgl. E. Schröder, ZfdA. 37, S. 241—268.

Heidentums sind in rein heidnischer Form nur wenige überliefert. Die meisten leiten ins Christliche hinüber, da sie mehr oder weniger christliches Gewand erhalten haben[165]: an die Stelle des ursprünglich genannten, angerufenen oder handelnden heidnischen Gottes treten Christus oder irgendwelche Heiligen. Durch diese Umdichtung sollten die nicht ausrottbaren Zauber dem neuen Glauben assimiliert und unschädlich gemacht werden. Die Umwandlung blieb in jedem Fall sehr äußerlich, die heidnische Anschauungsweise nebst der Handlung und das Wesentliche der Formel blieben unberührt.

In Deutschland[166] ist nur ein Spruch in rein heidnischer Form erhalten: der erste Merseburger Zauberspruch; schon der zweite, der auf eine gemeingermanisch verbreitete Besegnung gegen Beinverrenkung zurückgehen muß, ist wahrscheinlich in einem Punkt christlich modifiziert, die andern ahd. Sprüche noch mehr; die neugefundenen Trierer Sprüche zeigen nichts Heidnisches. Für die späteren Sprüche heidnische Originale anzunehmen sind wir kaum

---

[165] Dies die seit langem herrschende Meinung. Neuerdings haben manche das Verhältnis umgekehrt aufgefaßt und in den heidnischen Zaubersprüchen Umbildungen christlicher Formeln erblickt; so K. Krohn, Finnisch-ugrische Forschungen, 1904/05, S. 130 ff.; Mansikka, Über russische Zauberformeln, Helsingfors 1909. Vgl. auch E. Schröder, ZfdA. 52, S. 180. Dagegen R. M. Meyer, Trier und Merseburg, ZfdA. 52, S. 390 ff.

[166] Eine systematische Sammlung aller deutschen Zaubersprüche gibt es noch nicht, sie wird aber vom Verband der deutschen Vereine für Volkskunde zurzeit vorbereitet. Die ahd. sind hrsg. in MSD.³, Nr. IV, 1—8, XVI und XLVII, 1—4, mit einigen Parallelen in den dazu gehörigen Anmerkungen. Vgl. Kögel-Bruckner, Ahd. und andd. Literatur (Grundriß², II, 1), S. 63 ff. Später gefunden die beiden Trierer Zaubersprüche; siehe F. W. E. Roth und E. Schröder, Althochdeutsches aus Trier, ZfdA. 52, S. 169 ff. (dazu W. Braune, Zu den Trierer Zaubersprüchen, PBB. 36, S. 551 ff.). — Spätere Segen sind u. a. gesammelt in Grimms Mythologie, III⁴, S. 492—508, von A. E. Schönbach, Eine Auslese altdeutscher Segensformeln, Analecta Graeciensia, 1893, S. 25—50 (mit Angabe weiterer Sammelstellen, S. 27); O. Ebermann, Blut- und Wundsegen in ihrer Entwicklung dargestellt, Berlin 1903. — Stilistisches behandelt M. Müller, Über die Stilform der altdeutschen Zaubersprüche, Kiel 1891.

berechtigt; sie sind zum großen Teil junge Erzeugnisse, vielfach ihrer Entstehung nach echt christlich.[167]

Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse im ags. Gebiet; auch dort steht neben einer Reihe heidnischer Segen eine weit größere Zahl verchristlichter oder ursprünglich schon christlicher Formeln.[168]

Im Norden scheinen in heidnischer Zeit Zaubersprüche nicht einzeln aufgezeichnet worden zu sein, jedenfalls besitzen wir derartige Aufzeichnungen nicht. Aber in verschiedenen eddischen Gedichten, in den *Hávamál*, *Svipdagsmál*, sowie in den Sagen sind solche Formeln erhalten. Sie dauern ebenfalls christlich verkleidet und um jüngere Sprüche vermehrt in Mittelalter und Neuzeit fort.[169]

Andere kultische Gesänge sind im ganzen germanischen Gebiet nirgends erhalten; doch besitzen wir für ihr einstiges Vorhandensein Zeugnisse bei Schriftstellern und in sprachlichen Ausdrücken, die freilich nicht alle einwandfrei zu deuten sind. Gesichert ist indessen die Existenz von Gesängen bei Hochzeit[170] und Bestattung[171], auch an Zeugnissen für Preislieder zum Lobe eines Gottes fehlt es nicht ganz.[172]

---

[167] Vgl. Schönbach, Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde (Wiener Sitz.-Ber. 142), S. 123 ff., wo auch ein wertvoller Überblick über die Gruppen der deutschen Segensformeln gegeben wird.

[168] M. Brie, Der germanische, insbesondere der englische Zauberspruch, Mitteil. der schles. Gesellschaft für Volkskunde, Heft XVI, 1 ff. — Am besten orientiert jetzt über die ags. Segen Brandl (Grundriß[2], II, 1), S. 955 ff., gesammelt sind sie von Grein-Wülcker, Bibliothek der ags. Poesie, I, S. 312 ff., 414, II, S. 202 f., und von O. Cockayne, Leechdoms, wordcunning and starcraft of Early England, 1864 ff. Weitere Einzeldrucke verzeichnet Brandl, a. a. O., S. 957.

[169] Gesammelt sind sie bisher nur für Norwegen von H. Bang, Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter (= Videnskabsselskabets Skrifter II), Kristiania 1901.

[170] Brandl, a. a. O., S. 955 f.; Kögel-Bruckner, a. a. O., S. 39 f.

[171] Brandl, a. a. O., S. 958; L. L. Schücking, Das ags. Totenklagelied, Engl. Stud. 39, S. 1—13; Kögel-Bruckner, S. 40 ff.

[172] Tacitus, Germania, 2. 3.

Heidnische Gebete bzw. Anrufungen, bei denen also der Zaubercharakter schon zurücktritt, sind vielleicht in zwei ags. Versen erhalten, die in einem allerdings erst in christlicher Zeit niedergeschriebenem Bericht[173] über die Behandlung eines unfruchtbaren Ackers enthalten sind: *Erce, Erce, Erce eordan môðor* und *Hâl wes þû folde, fira môdor.*

H. Die Dichtung.

59. Die älteste Dichtung christlichen Charakters enthält in Worten, Formeln und Anschauungen manchen, nicht besonders umfangreichen, versteckten, heidnischen Rest.

Der Heliand ist (neben anderen) daraufhin untersucht worden von Vilmar.[174]

Von den ahd. Dichtungen hat man die Einleitung des Wessobrunnergebetes[175] als heidnisch-germanisch betrachtet; die Formeln sind auch jedenfalls uralt, aber so allgemeiner Natur, daß sie in jede beliebige Kosmogonie passen und deshalb nichts spezifisch Germanisches mitteilen. Im Muspilli darf nach den neuesten Forschungen von Grau[176] nicht mehr, wie es früher meist geschah, Heidnisches gesucht werden. Insbesondere ist das Wort *Muspilli* nicht mehr als heidnisch zu betrachten.[177]

Das Hildebrandslied zeigt christliches Milieu, aber einige heidnische Worte und Begriffe ragen auch in dies Denkmal hinein.[178]

---

[173] Abgedruckt in Grimms Mythologie, II, S. 1033 ff. Vgl. Brandl, a. a. O., S. 955 f. Vielleicht ist auch Sigrdrifumál 3, 2 *heil sjá en fjǫlnýta fold* eine alte heidnische Formel; siehe Helm, PBB. 32, S. 110 f.

[174] Vilmar, Deutsche Altertümer im Heliand, Marburg 1845.

[175] Vgl. Kögel-Bruckner, a. a. O., S. 89 ff.; Braune, Ahd. Lesebuch, Nr. 29 und Anm.

[176] G. Grau, Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen des jüngsten Gerichts, Halle 1908, S. 219 ff.

[177] Die Deutungen am vollständigsten verzeichnet bei Braune, Lesebuch 7, S. 190 f.

[178] Vgl. E. Wadstein, Eine altheidnische Bestätigungsformel im Hildebrandslied, Göteborgs högskolas årsskrift, 1910, II, S. 86 bis 91; G. Ehrismann, PBB. 35, S. 235.

Die älteste angelsächsische Dichtung[179] ergibt ebenfalls wenig Ausbeute an brauchbarem Detail: vereinzelte Nennung von Göttern begegnet in den Gnomen[180] und im Gedicht von Salomo und Saturn.[181] Nachwirkung des germanischen Schicksalsglauben darf wohl in der elegischen Stimmung einiger der älteren angelsächischen Dichtungen erblickt werden.[182]

60. Größer ist das heidnische und mythische Gut, das in den Sagen und infolge dessen in der Epik der Deutschen und der übrigen Westgermanen steckt. Es hat aber mit diesen heidnischen Elementen seine eigene Bewandtnis. In der Heldensage ist Mythisches und Historisches zusammengeflossen[183] und über beides ist dann das poetische Gewand gebreitet, das ausgleicht und verbindet aber auch entstellt und Charakteristisches verwischt. Das Verhältnis zwischen geschichtlichen, mythischen und poetischen Elementen ist bei den einzelnen Sagen verschieden; als feststehend kann aber — im Gegensatz zu früheren Anschauungen — heute gelten, daß in sämtlichen deutschen Sagen das Historische und Poetische bei weitem überwiegt, in den meisten die absolute Grundlage bildet, während das Mythische dahinter zurücktritt und oft sogar nur eine sekundäre Zutat ist, angewandt zum Zweck der dichterischen Ausschmückung. Am deutlichsten ist dies in den

[179] Vgl. auch M. Schultze, Altheidnisches in der ags. Poesie, Berlin 1877.

[180] Hrsg. von Grein-Wülcker, Bibl. der ags. Poesie, I, S. 338 ff.; vgl. A. Brandl, a. a. O., S. 960 ff.

[181] Hrsg. von Grein-Wülcker, III, S. 304 ff.; vgl. A. Brandl, a. a. O., S. 1092.

[182] G. Ehrismann, Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum, PBB. 35, S. 209—239.

[183] B. Sijmons, Heldensage (Grundriß der german. Philologie², III), S. 613 ff.; A. Heusler, Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage, Berl. S.-B. 37 (1909), S. 920—945. — Das Märchen wird als wichtigste Grundlage der Heldensage, neben der Geschichte, betrachtet von F. Panzer, Hilde-Gudrun, Halle 1901; Studien zur germanischen Sagengeschichte, I. Beowulf, München 1910, II. Sigfrid 1912; ebenso von Wundt, Völkerpsychologie, III, S. 393 ff. Dazu aber Heusler, a. a. O., S. 943 f. Jedenfalls fällt aber auch mit dieser Theorie das mythische Ausdeuten der Heldensagen.

Dietrichsagen zu erkennen, in welchen mythische Elemente tatsächlich nur sehr lose mit dem eigentlich historischen Sagenhelden verknüpft sind. In anderen Sagen sind die mythischen Elemente dichter gehäuft, so in der Nibelungensage und manchen nordischen Sagen. Die zur Ausschmückung verwendeten mythischen Bestandteile sind verschiedenartig: Auftreten von Göttern und Dämonen, Kämpfe mit diesen, Zauberei und Wahrsagung u. dgl.[184]

Im Gegensatz zu dieser Auffassung hat man früher das mythische Element in der Heldensage sehr überschätzt. Selbst Lachmann und Müllenhoff, welche bereits richtig erkannt hatten, daß die methodische Erforschung der Heldensage von der Geschichte ausgehen müsse, haben doch noch die Ansicht vertreten und praktisch verwertet[185], daß jene Helden der Sage, die nicht deutlich als historische Personen zu erkennen sind, verblaßte Götter und ihre Schicksale demnach vermenschlichte Göttermythen seien. Von diesem Standpunkt aus mußte die Heldensage als eine wertvolle Quelle für die Göttersage betrachtet werden.. Es kann nun natürlich nicht geleugnet werden, daß solche Fälle möglich sind, oder daß wenigstens mit einem menschlichen Helden eine alte göttliche Gestalt in der Sage zusammengeflossen sein kann. Eine Möglichkeit, dies sicher zu erkennen und zu beweisen, ist jedoch meist nicht vorhanden — und im allgemeinen ist diese Theorie schon deshalb unhaltbar, weil sie zu wenig mit der Tatsache rechnet, daß uns die geschichtlichen Vorgänge jener Zeit, in welche die Heldensage zurückreicht, nur sehr lückenhaft bekannt sind.

61. Sehr viel wichtiger und reichhaltiger sind die Denkmäler, die der Norden aus der Zeit des Untergangs der alten Religion und der darauffolgenden Jahrhunderte besitzt: Es sind die Skaldendichtungen, die eddischen Dichtungen und die Sǫgur.

---

[184] Vgl. Heuslers Zusammenstellungen, a. a. O., S. 940 f.

[185] K. Lachmann, Kritik der Sage von den Nibelungen, Rheinisches Museum III (1832), S. 435—464, und in L.'s Buch: Zu den Nibelungen und zur Klage, Berlin 1836, S. 333—349. — Von K. Müllenhoff besonders die Aufsätze, die sich mit den Sagen von den Harlungen und den Hartungen beschäftigen; siehe unten Abschn. 186.

Die Skaldendichtung[186] wurde von 800—1400 gepflegt, besonders in Norwegen und Island, wo es ganze Schulen und Skaldenfamilien gab. Sie ist vorwiegend Hofdichtung, zur Verherrlichung lebender und toter Fürsten gedichtet, und als solche vielfach Grundlage späterer Sagen und geschichtlicher Darstellungen. Man teilt sie manchmal in fünf Perioden[187] und nennt dann die der älteren Zeit von Bragi dem Alten, Boddason[188] (um 800) bis etwa 1000 die „heidnische". Indessen zeigt auch diese älteste Dichtung, in Anlehnung an die verwandte irische Poesie ausgebildet, gelehrte und christliche Einflüsse. In noch höherem Grade ist dies natürlich bei den späteren Erzeugnissen der Fall.

Für die Kenntnis des nordischen Heidentums sind die Skaldendichtungen aus mehreren Gründen wichtig. Sie alle haben vielfache Beziehung zum nordischen Mythenschatz und verwenden mythische Motive zur Ausschmückung ihrer Lobsprüche; so spielt die Vorstellung von Walhall in mehreren Liedern auf gestorbene Fürsten eine große Rolle. Der Hauptwert dieser Dichtungen liegt aber in ihrer an Umschreibungen reichen Ausdrucksweise. Zweierlei solche Umschreibungen werden von den Skalden angewandt. Erstens nennen sie die Götter selbst meist nicht mit ihren eigentlichen Namen, sondern bevorzugen die Beinamen, die man *heiti* oder *fornǫfn* nennt. Schon frühe im zwölften und dreizehnten Jahrhundert war angesichts dieses Brauches das Bedürfnis entstanden, diese Namen zu sammeln; wir verdanken diesem Umstand die *Nafnaþulur* (Namengedichte)

[186] Vgl. Mogk, Norwegisch-isländische Literatur (Grundriß [2], II, 1), S. 656—708. — Ausgaben von Gudbrand Vigfússon und Y. Powell, Corpus poeticum boreale, 2 Bde., Oxford 1883; von Th. Wisén, Carmina norroena, 2 Bde., Lund 1886—1889. Im Erscheinen die neue Ausgabe mit Übersetzung und Kommentar von F. Jónsson, Den norsk-islandske Skjaldedigtning, udg. af kommissionen for det Arnamagnaeanske legat, Kopenhagen und Christiania, A. Tekst efter håndskrifterne, B. Rettet tekst med tolkning. Von beiden Abteilungen bisher Heft 1 und 2 (1908, 1910) erschienen.

[187] Nach Thorlaksson, Udsigt over de norsk-islandske Skjalde, Kopenhagen 1882.

[188] Mogk, a. a. O., S. 625 f.

des Einar Skúlason (ca. 1095—1165) und des Bjarni Kolbeinsson[189] († 1222).

Den Skalden waren diese *heiti* nichts weiter als poetische Beinamen der Götter, was sie zum Teil, vielleicht zum größten Teil, auch wirklich sind. In anderen stecken aber nach dem oben S. 40 Ausgeführten die Namen von älteren, selbständigen Göttergestalten, Sondergöttern, Dämonen, Göttern in Tiergestalt usw., die von den später herrschenden Göttern absorbiert worden sind. So sind diese Namen eine historisch wertvolle Urkunde.

Die zweite religionsgeschichtlich wichtige Eigenheit der Skaldensprache bilden die *Kenningar*, poetische Umschreibungen irgendwelcher Begriffe auf Grund von Vergleichen. Dahin gehört es, wenn der goldene Armring „Armschlange", der Rabe „*Gauts svanr*" genannt wird usw. Großenteils finden die Kenningar ihre Erklärung in der Götter- und Heldensage, so die genannte Kenning für Rabe; es ist deshalb zweifellos, daß bei ihrer Entstehung und in der Blütezeit der Skaldendichtung Dichter wie Publikum eine gute Kenntnis des ihnen zugrunde liegenden Sagenmaterials haben mußten: nur unter dieser Voraussetzung ist es denkbar, daß diese Dichtung überhaupt genießbar war. Aber das blieb nicht so. Die Kenntnis der Göttersagen nahm ab, und gleichzeitig verlangten die Kunstgesetze der Skalden immer kunstvollere Wendungen: es kam zu zwei- und mehrfachen Kenningarn, wenn das durch eine Kenning umschriebene Wort, selbst erst wieder als Vertreter eines anderen Wortes dasteht und entsprechend gedeutet werden muß; so wenn statt Loki gesagt wird: *gammleið* „Weg des Geiers", weil der Weg des Geiers die Luft *(loptr)* ist und Loki den Beinamen *Loptr* führt. Diese Schwierigkeiten weckten das Bedürfnis nach einem Lehrbuch, aus dem die Skalden lernen konnten, solche kunstvollen Bilder zu verwenden, das Publikum, sie zu verstehen. Ein derartiges Lehrbuch ist die um 1230 verfaßte *Edda* des Snorri Sturluson, *Snorra-Edda* oder auch jüngere Edda genannt.[190] Hier werden die Regeln

[189] Vgl. Mogk, S. 692f. bzw. 695f.

[190] Editio Arnamagnaeana, 3 Bde., Kopenhagen 1848—1887. Neue handliche Ausgabe von F. Jónsson, Kopenhagen 1900. —

der Skaldenkunst auf Grund der vorliegenden skaldischen Dichtungen auseinandergesetzt. Zu diesem Zweck gibt der erste Teil[191] des Buches, die *Gylfaginning*, d. h. Täuschung oder Vision des Gylfi, in der Form eines Gespräches zwischen König Gylfi und den Asen ein mythologisches Kompendium. Der zweite Teil enthält ein Gespräch zwischen dem Skalden Bragi und dem Meergott Ägir über den Ursprung der skaldischen Dichtkunst und daran anschließend die Lehre von der skaldischen Ausdrucksweise *(Skaldskaparmál)*: den *heiti* und *kenningar*. Der dritte Teil, die *Háttatal*, enthält in Gestalt eines Lobgedichts auf König Hákon Hákonarson und Jarl Skúli in 102 verschieden gebauten Strophen eine Mustersammlung der skaldischen Verskunst; für die Religionsgeschichte kommt dieser Teil nicht mehr in Betracht.

Snorres Arbeit muß außerordentlich hoch geschätzt werden; denn sie gibt uns ein Bild davon, was ein gebildeter Isländer des dreizehnten Jahrhunderts von dem vergangenen nordischen Heidentum wußte, bzw. wie er es sich zurechtlegte. Aber wenn wir den Quellenwert der Schrift ermessen wollen, darf nicht vergessen werden, daß dies Bild doch selbst schon einer späten Zeit und der Feder eines Mannes entstammt, dem das Heidentum innerlich fremd war, und der, um sich selbst und anderen Klarheit darüber zu geben, systematisierte. Wir besitzen hier also einen Vorläufer jener Werke unserer Tage, die ein geschlossenes System der germanischen Religion aufzustellen versuchten. Ist auf diese Weise in der Gruppierung den Einzelheiten einige Gewalt angetan, so ist ferner auch die Möglichkeit keineswegs ausgeschlossen, daß jüngere Anschauungen, die niemals herrschend waren, Erscheinungen aus den Jahren des Untergangs des Heidentums über Gebühr zur Geltung kommen. Tatsächlich sind Differenzen zwischen dieser Darstellung und dem, was wirklich skandinavische Volksreligion war, vielfach festgestellt.

Vgl. Mogk, a. a. O., S. 906 ff., und über Snorri im allgemeinen S. 699 ff.

[191] Snorri hat sein Werk zwar ungeordnet hinterlassen, aber der Plan der Arbeit stand fest und der spätere Ordner, wahrscheinlich sein Neffe Óláfr Thórdarson, ist ganz in seinem Sinne verfahren (vgl. Mogk, S. 907).

Neuere Erläuterungen der *heiti* und *kenningar* gibt es von Sveinbjorn Egilsson, *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis*, 1860, von demselben und F. Jónsson im Schlußband der Editio Arnamagnaeana der Snorra-Edda, Kopenhagen 1880. 1887, von Vigfusson u. Powell im Corpus poet. bor. II, S. 447ff.; von Jónsson in der Ausgabe der Skaldendichtung passim. Vgl. auch F. Jónsson, Den oldnorske og oldislandske Litteraturs historie I, S. 383ff. Über die Vorstellungen der Skalden von der nordischen Götterwelt vgl. noch F. Jónsson, Mytiske forestillinger i de aeldste skjaldekvad, Arkiv 9, 1ff.

62. Die eddischen Dichtungen[192] bezwecken nicht die Verherrlichung eines Fürsten unter Anwendung mythischer Staffage, sondern — mit Ausnahme der unter ihnen enthaltenen Spruchsammlung — die Erzählung einer Sage. Solche Erzeugnisse gab es jedenfalls in großer Zahl. Ihre Überlieferung mag lange nur mündlich geschehen sein; wir kennen sie nur, soweit sie in späterer Zeit gesammelt sind.[193]

Etwa die Hälfte dieser Dichtungen gehört der Heldensage an, die Hälfte der Göttersage, nämlich: die *Vǫluspá, Hávamál, Vafþrúðnismál, Grímnismál, Baldrs Draumar* oder *Vegtamskviða, Hárbarðsljóþ, Þrymskviða, Hymiskviða, Alvíssmál, Lokasenna, Skírnismál, Rígsþula, Hyndluljóþ, Gróttasǫngr, Svipdagsmál.* Reste anderer Lieder sind in der Snorra-

---

[192] Mogk, a. a. O., S. 569—656.

[193] Die meisten enthält der Cod. Reg. 2365 zu Kopenhagen, der von Brynjólfur Sveinsson im Jahre 1643 entdeckt wurde. Der Finder gab auch der Sammlung, die er als Grundlage von Snorris Werk betrachtete, die Bezeichnung „ältere Edda“, worauf die Benennung „eddische Dichtung“ beruht, die zwar ungenau ist, aber so bequem, daß man sie am besten beibehält. — Ausgaben bei Mogk, a. a. O., besonders S. Bugge, Norrøn fornkvaedi, Christiania 1867; B. Sijmons und H. Gering, Die Lieder der Edda, Halle 1888—1903, Bd. I Text von S., Bd. II Wörterbuch von G. — Streng konservativ ist der Text der Ausgabe von F. Detter und R. Heinzel, Saemundar Edda, 2 Bde., Leipzig 1903, die jedoch einen wertvollen Kommentar enthält (vgl. dazu F. Jónsson, ZfdPhil. 36, S. 254ff.). — Die beste vollständige deutsche Übersetzung ist die von H. Gering, Leipzig 1892; von der Übersetzung Genzmers (Thule, Bd. 1) ist erst der erste Teil, die Heldendichtung, Jena 1908, erschienen.

edda erhalten, zusammengestellt von Bugge, *Norrøn fornkvaedi*, 30.

Über die Verfasser aller dieser Dichtungen wissen wir gar nichts; daß sie von Saemund dem Weisen, der von 1056—1033 lebte, verfaßt seien, war eine Fiktion Sveinssons, die keinen Anhalt hat und schon deshalb unmöglich ist, weil die Gedichte aus verschiedenen Orten und Zeiten stammen. Alle erhaltenen eddischen Gedichte stammen aus Westskandinavien, und zwar einige vielleicht aus Norwegen, die meisten aus Island, zwei der Lieder der Heldensage sogar aus Grönland. Als die Zeit der Entstehung[194] ist für die Mehrzahl das zehnte Jahrhundert anzusetzen, einige fallen noch ins neunte, einige möglicherweise erst ins elfte Jahrhundert. Sie gehören also bereits dem Ende der heidnischen Zeit an, als infolge der Vikingerfahrten die Berührungen mit den Bewohnern Westeuropas schon recht lebhaft waren.[195] Das ist für die Beurteilung des Quellenwertes dieser Dichtungen wichtig; denn es mußte die Frage gestellt werden, wie weit die in ihnen enthaltenen religiösen Anschauungen echt germanisch seien, wie weit sich keltischer und christlicher Einfluß zeige. Die Frage wurde verschieden beantwortet. Nachdem schon im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts Fr. Rühs im Gegensatz zu der bis dahin herrschenden Überschätzung der Eddischen Dichtung in mehreren Schriften[196] die Ansicht verfochten hatte, ihr Inhalt sei nur zum allerkleinsten Teil germanischer Glaube, in der Hauptsache seien es christliche, jüdische und römische Ideen, die in ihnen verarbeitet seien, haben im letzten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts Bang, S. Bugge und E. H. Meyer[197] ebenfalls einen großen Teil

[194] Mogk, a. a. O., S. 572 ff.; A. Heusler, Alter und Heimat der eddischen Gedichte, Verhandlungen der 48. Versammlung deutscher Philologen in Hamburg, Leipzig 1906, S. 106 ff.

[195] Vgl. E. Mogk, Kelten und Nordgermanen im 9. und 10. Jahrh., Progr., Leipzig 1896; A. Olrik, Nordisches Geistesleben, deutsch von W. Ranisch, Heidelberg 1908, S. 66 ff.

[196] Fr. Rühs, Geschichte der Religion, Staatsverfassung und Kultur der alten Skandinavier, 1801; derselbe, Über den Ursprung der isländischen Poesie aus der angelsächsischen, 1813.

[197] A. Chr. Bang, Vǫluspá og de sibyllinske Orakler (Christiania Videnskabsselskabs Forhandlingar, 1879, deutsch von J. C.

der eddischen Sagen als Umwandlungen christlicher Legenden und antiker Sagen zu erweisen versucht. Diese Anschauungen schießen weit übers Ziel hinaus. Wohl ist nicht zu leugnen, daß fremde keltische und christliche Ideen einzeln nachweisbar sind. Sie sind aber zweifellos nicht erst von den Verfassern dieser Gedichte als poetisch verwertbare Motive aus der Fremde übernommen worden, sondern waren damals gewiß mit den heimischen Vorstellungen der Vikingerkreise eng verschmolzen, also ein integrierender Bestandteil von deren religiösen Vorstellungen geworden. Es handelt sich dabei namentlich um einige Züge der Weltuntergangsvorstellung. Die Hauptmasse des in den eddischen Dichtungen verwendeten Stoffes ist dagegen zweifellos echt germanisches Gut. Auch stehen die Verfasser ihren Stoffen noch nicht fremd und verständnislos gegenüber; noch sind ihnen Odinn, Thorr usw. Götter mit übermenschlicher Gewalt, keine Menschen wie bei Saxo. Was sie allerdings von ihnen berichten, sind nicht Glaubenssätze oder Kultlehren, sondern sagenhafte Geschichten, die freie dichterische Behandlung ertrugen. Als poetische Erzeugnisse sind diese Gedichte deshalb zu betrachten und kritisch zu behandeln (s. oben S. 6f.).

Diejenigen unter den eddischen Dichtungen, welche Stoffe aus der Heldensage, vorwiegend der Völsungen-, Niflungen- und Ermanarichsage, außerdem die Sagen von *Helgi Hjǫrvarðsson, Helgi Hundingsbani* und Wieland behandeln[198], sind hinsichtlich ihres Quellenwertes genau

Poestion, Wien 1880); S. Bugge, Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns oprindelse, 1880, deutsch von O. Brenner, 1889; E. H. Meyer, Völuspa, 1889, Die eddische Kosmogonie, 1891, sowie in seinen Handbüchern, vgl. besonders Mythologie der Germanen, 1903, S. 434 ff. Auch W. Golther hat in seinem Handbuch sich dieser Theorie angeschlossen, während andere sich ablehnend verhalten. Gegen Bang ist besonders K. Müllenhoffs scharfe Entgegnung, Deutsche Altertumskunde, Bd. V, S. 3—41, zu vergleichen; gegen Bugge die Ausführungen F. Jónssons, Arkiv 6, S. 121 ff., 9, S. 1 ff.; gegen Meyer die Besprechung Heinzels, AfdA. 16, S. 341 ff.; endlich zur ganzen Frage A. Olrik, Om Ragnarök, Aarb. f. nord. Oldkyndighed og Historie 17, S. 157 ff., und B. Kahle, Der Ragnarökmythus, Archiv für Religionswissenschaft 8, S. 431 ff., 9, S. 61 ff.

[198] Vgl. Mogk, a. a. O., S. 609 ff. 612 ff.

so zu beurteilen wie die Produkte der westgermanischen Heldendichtung. Für die Religionsgeschichte kommen die Sagen als solche also nicht in Betracht; dagegen dürfen wir, weil diese Dichtungen der heidnischen Zeit noch näher standen, in Nebenzügen wie im ganzen Milieu heidnische Spuren in größerem Umfang erwarten als dort.

63. Die Sǫgur[199] sind Prosaerzählungen, deren Gegenstand meist bestimmte, markante, historische Ereignisse, am häufigsten das Leben eines hervorragenden Mannes bilden. Ihre Heimat ist Island; hier muß im zehnten und elften Jahrhundert eine Tradition bestanden haben, welche, mündlich fortgepflanzt, die Begebenheiten der Ansiedelungszeit, die Geschichte der einzelnen Familien, aber auch die der alten norwegischen Heimat festhielt. Wir besitzen davon natürlich nichts; aber vieles, was diese Tradition lebendig in der Erinnerung gehalten hatte, ist hinübergerettet worden in die seit dem zwölften Jahrhundert und dann namentlich im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert in großer Zahl schriftlich fixierten kunstmäßigen Sǫgur. Nach ihrem Inhalt zerfallen diese in mehrere, auch zeitlich zum Teil auseinanderfallende Gruppen. Die beiden jüngsten derselben: die romantischen Sǫgur, *Riddarasǫgur*[200] (Rittersagen) des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts kommen für die Religionsgeschichte kaum in wenigen Einzelheiten in Betracht und sind als junge poetische Erzeugnisse sehr skeptisch zu betrachten. Dagegen sind die älteren historischen *sǫgur:* die *Konungasǫgur* und *Islendingasǫgur* von höchstem Wert.

Die Konungasǫgur[201] erzählen die Geschichte norwegischer Könige nach guten historischen Grundsätzen. Den älteren unter ihnen liegen zum Teil verlorene zeitgenössische Berichte zugrunde, die späteren sind zum Teil auf

---

[199] Mogk, a. a. O., S. 730 ff. — Über den Wert der Sǫgur für die Religionsgeschichte ist im allgemeinen zu vergleichen: N. M. Petersen und Gröndal, Annaler f. nord. Oldkyndighed 1861, S. 279 ff., 1863, S. 1 ff.; L. W. Faraday, Custom and Belief in the Icelandic Sagas, Folklore XVII, S. 387 ff. Eine Sammlung einschlägiger Stellen, aber ohne Vollständigkeit auch bei E. H. Meyer, GM., § 70—75 und 83.

[200] Mogk, a. a. O., S. 740, 858 ff.

[201] Mogk, a. a. O., S. 739 f. 801 ff.

Materialien und Urkunden aufgebaut, welche den Verfassern von den norwegischen Königen selbst zur Verfügung gestellt wurden. Der historische Wert[202] dieser Sagen, die übrigens ihrerseits wieder späteren Geschichtswerken als Quellen dienten, steht also im allgemeinen fest; er kommt auch der Religionsgeschichte zugute, die aus ihnen manchen wertvollen Aufschluß über die Christanisierung Norwegens, den Untergang des norwegischen Heidentums und dessen damaligen Zustand erhält.

Die Islandingasǫgur[203] erzählen von den Männern, die sich in Island angesiedelt haben, ihren Familien und ihren berühmteren Nachkommen. Ihre Glaubwürdigkeit ist nicht so hoch zu stellen wie die der konungasǫgur; sicher sind ihre Stoffe vor der schriftlichen Fixierung sehr viel mehr ausgeschmückt worden, so daß sie sich teilweise schon wirklichen „Sagen" nähern. Der Kern ist aber gewiß auch hier gut beglaubigt, und als zuverlässig darf auch gelten, was in ihnen über Glauben und Kult jener ersten Ansiedler erzählt wird, über das allmähliche Vordringen des Christentums und seine endgültige offizielle Annahme, welche aber nicht hinderte, daß das Heidentum noch lange neben ihm sein Dasein fristete.

Neben den historischen Sǫgur stehen noch die sogenannten „mythischen Sǫgur"[204], eigentlich sagenhafte Erzählungen. Hierher gehören u. a. die sogenannten *Fornaldarsǫgur norðrlanda,* welche von Ereignissen berichten, die der älteren norwegischen Geschichte und der Vikingerzeit angehören sollen. Historische Beglaubigung mangelt diesen Ereignissen ganz, selbst die handelnden Personen dürfen meist nicht als historisch gelten. Die Aufzeichnung dieser Sagen liegt sehr spät, im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert. Sie gehen aber auf ältere, zum Teil sehr alte Sagen zurück, und von diesen Quellen sind doch da und dort brauchbare Einzelheiten, von den spätern Aufzeichnern in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht mehr verstanden, übrig geblieben. Manches von dem, was Saxo über die älteste dänische Geschichte zu erzählen weiß, geht auf die nämliche Grundlage zurück.

---

[202] Mogk, a. a. O., S. 740ff.
[203] Mogk, a. a. O., S. 739. 747ff.
[204] Mogk, a. a. O., S. 740. 830ff.

3. Quellen aus Mittelalter und Neuzeit.

64. Als Quellen für die Volksüberlieferung, Glaube und Brauch älterer und neuerer Zeit kommen zahlreiche Schriftwerke der verschiedensten Art in Betracht.[205] Vielerlei findet sich zerstreut in Chroniken und chronikartigen Aufzeichnungen. Neben dem rein Pragmatischen treten solche Angaben natürlich sehr zurück, aber vollständig fehlen sie fast nirgends. Etwas reicher als die übrigen ist die sogenannte *Zimmerische Chronik*[206] vom Jahre 1566. Auch in den Denkmälern der schönen Literatur stehen vereinzelt mancherlei einschlägige Angaben; häufiger sind sie in einer Reihe von Unterhaltungsschriften, von denen die *Otia imperialia* des Gervasius von Tilbury[207], der *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach[208] und desselben *Libri octo miraculorum*[209] die wichtigsten sind.

Seit dem fünfzehnten Jahrhundert gibt es sodann eine Reihe von Werken, die speziell das Bestreben haben, Absonderliches in Volksglauben und Brauch zu sammeln und zu besprechen, wobei die Verfasser allerdings sich nicht immer auf Erscheinungen beschränken, die sie selbst beobachtet haben, sondern oft aus ihren literarischen Quellen Stoffe weiterführen; dies ist z. B. in dem 1415 geschriebenen viel genannten *Liber de superstitionibus* des Nikolaus Magni von Jauer[210] (1355—1435) der Fall.

Aus dem sechzehnten Jahrhundert stammt das *Kunkel-*

[205] Eine Aufzählung bei E. H. Meyer, GM., § 39 ff.

[206] Hrsg. von Barack (Bibliothek des Lit. Vereins, Nr. 91—94), Tübingen 1868, 1869, zweite Aufl. Freiburg 1881 f.

[207] Hrsg. von E. Liebrecht, Hannover 1856.

[208] Hrsg. von Jos. Strange, 2 Bde., Köln 1851. Eine Auswahl mit Übersetzung bietet Al. Kaufmann, Wunderbare und denkwürdige Geschichten aus den Werken des C. v. H., Köln 1888 (aus den Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein 47).

[209] Hrsg. von Al. Meister, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Supplementheft XIII, Rom 1901.

[210] Vgl. Ad. Franz, Der Magister Nikolaus Magni de Jauer, Freiburg 1898.

Evangelium[211] von 1537, aus dem siebenzehnten u. a. *Der alten Weiber Philosophey*[212] (1612), der *Historische Schauplatz des Meißner Obererzgebirgs* von Chr. Lehmann[213], Pfarrer in Scheibenberg, 1699, sowie verschiedene andere zum Teil nur handschriftlich erhaltene Werke[214] desselben Autors, endlich die verschiedenen Werke des Johann Prätorius.[215] Bereits dem achtzehnten Jahrhundert gehört die *Gestriegelte Rockenphilosophie*[216] an.

65. Zu der Unterhaltungsliteratur treten dann aus den verschiedenen Jahrhunderten wiederum kirchliche und weltliche Verordnungen, die sich mit Aberglauben und Bräuchen beschäftigen. Unter ihnen ist vor allem die durch den Hexenwahn veranlaßte Literatur wichtig, an ihrer Spitze der *malleus maleficarum* von 1487.[217]

Die protestantischen Kirchenordnungen des sechzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts wenden sich in Deutschland, Holland und England mit Eifer gegen eine Reihe althergebrachter Sitten.[218]

---

[211] Spinnrockens oder des Kunkels Evangelia, Cöln 1537, 1557, 1568.

[212] Hrsg. von P. Drechsler in der Festschrift des Germanistischen Vereins zu Breslau, 1902, S. 42—84.

[213] Von seinen Söhnen hrsg., Leipzig 1699.

[214] Vgl. Bönhoff, Magister Chr. Lehmann und seine Stellung gegenüber dem Aberglauben seiner erzgebirgischen Heimat. Beiträge zur sächs. Kirchengeschichte 25 (1911), S. 8—25.

[215] Daemonologia Rubenzalii, Leipzig 1662; Saturnalia, Leipzig 1663; Anthropodemus plutonicus, 1666; Blockesberges Verrichtung, 1668; Der abenteuerliche Glückstopf, 1669, und andere. Vgl. Fr. Zarncke, Allg. deutsche Biogr., 26, S. 520—529.

[216] Chemnitz 1706.

[217] Vgl. J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter, München und Leipzig 1900, S 473 ff.; Derselbe, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter, Bonn 1901, S. 360 bis 407; derselbe, Der Hexenhammer, seine Bedeutung und die gefälschte Kölner Approbation vom Jahre 1487, Westd. Zeitschrift 26 (1907), S. 372ff. Über die sehr zahlreichen Drucke siehe Hansen, Westd. Zeitschrift 17 (1898), S. 122—133, und derselbe, Zauberwahn (s. oben), S. 474, Anm.

[218] A. L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des

Auch die Predigt berührt nicht selten den volkstümlichen Glauben und Brauch; besonders reiches Material[219] findet sich bei Berthold von Regensburg († 1272).

66. Der größere Teil dessen, was diese Schriften früherer Jahrhunderte verzeichnen, hat sich trotz der andauernden Bekämpfung bis in unsere Tage gerettet, und eifriger als je ist man heute, da ein rascheres Verschwinden dieser alten Reste droht, daran, zu sammeln was noch erhalten ist, und das Material wächst zusehends an.

Die Bedeutung dieses aus heutiger Sammelarbeit und früheren schriftlichen Quellen zu erschließenden volkskundlichen Materials für die germanische Religionsgeschichte ist verschieden zu beurteilen, und es ist leicht erklärlich, daß seine Bewertung sehr schwankt. Neben einer grenzenlosen Überschätzung, die in allem und jedem altgermanisches Heidentum sehen will, findet sich auch völlige Ablehnung dieses Materials. Die Wahrheit liegt in der Mitte. Will man die heidnischen Anschauungen der germanischen Völker, wie sie in Mittelalter und Neuzeit sich darstellten und darstellen, in ihrer Gesamtheit betrachten, so gehört alles das, was wir an solchen Erscheinungen finden, zweifellos dazu. Es ist damit aber nicht gesagt, daß dies alles in gleicher Weise zurückreicht in germanisch-heidnische Zeit und die Fortsetzung von echt germanischem Heidentum ist. Vielmehr sind gerade auf dem Gebiet des Volksglaubens und Brauches zahlreiche Mischungserscheinungen sicher vorhanden. Was schon für den Ausgang der eigentlich heidnischen Zeit gilt, daß sich mit germanischen Vorstellungen zahlreiche fremde vermischt haben, welche auf die Berührung mit der alten Kulturwelt zurückgehen, das ist im Laufe der nächsten

---

16. Jhs., 2 Bde., Weimar 1846; E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jhs., Leipzig 1902 ff. (bis jetzt Bd. I, 1, II, 2, III, 4). Eine Sammlung der für uns in Betracht kommenden Bestimmungen gibt es leider nicht. Vgl. auch E. H. Meyer, MdG., S. 64.

[219] Gesammelt von A. E. Schönbach, Zeugnisse Bertholds von Regensburg zur Volkskunde (= Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt II), WSB. 142 (1900), VII.

Jahrhunderte in noch höherem Grade der Fall; namentlich ist im Zauberwesen viel Fremdes eingedrungen. Aus diesem Grund ist das volkskundliche Material für Rückschlüsse auf altgermanische Erscheinungen doch nur in sehr beschränktem Maße und nur bei vorsichtigster Erwägung der historischen Zusammenhänge brauchbar, und weit häufiger wird es zur Bestätigung von schon Bekanntem als zur Erschließung von Neuem dienen können.

67. Die Volkspoesie.[220] Volkslied, Volkssagen und Märchen pflegen unter den Quellen der Religionsgeschichte ebenfalls genannt zu werden. In der Tat sind sie nicht vollständig ohne Wert. Vorstellungen mittelalterlichen resp. jetzigen Volksglaubens sind natürlich auch in der Volksdichtung anzutreffen. Aber diese Elemente dürfen nicht überschätzt werden, und es ist jedenfalls grundfalsch, wenn man, wie z. B. Böhme[221] tut, im weitesten Umfang heidnische Reste, namentlich Überbleibsel heidnischen Götterglaubens erkennen will.

Volkslieder, die in ihrer ganzen Grundlage auf Heidnisches zurückgehen, sind verhältnismäßig selten: solcher Art ist nur ein Teil jener Lieder, die mit alten Bräuchen, wie dem Todaustreiben, Sommeransagen u. dgl. zusammenhängen. Auch hier kann aber jüngerer Ersatz eingetreten sein. In allen anderen Liedern treten wohl gelegentlich einzelne abergläubische Züge (Gespenster, Kinderschreck, Zauber) auf; dies ist aber nicht anders zu beurteilen als das Auftreten mythischer Elemente in der Heldensage: es sind Bausteine, die zur poetischen Ausschmückung verwendet sind.

Auch die Bedeutung von Volkssage und Märchen[222] für die Kenntnis des germanischen Heidentums

---

[220] Zusammenfassendes mit reicher Bibliographie von J. A. Lundell, Skandinavische Volkspoesie, Grundriß der germ. Philologie², II, 1, S. 1135—1177; von John Meier, Deutsche und niederländische Volkspoesie, ebenda, S. 1178—1297.

[221] Deutsches Kinderlied und Kinderspiel, 1897, Einleitung.

[222] Vgl. außer den oben Anm. 220 genannten Werken besonders Wundt, Völkerpsychologie, II, 3, und zur raschen Orientierung über die Märchenforschung A. Thimme, Das Märchen, Handbücher

wurde überschätzt, ganz wie die der Heldensage, wenn man wie in dieser, so auch in Volkssage und Märchen abgeblaßte Göttermythen, in ihren Gestalten abgedankte germanische oder auch indogermanische Götter hat erkennen wollen. Für beide ist dies nicht haltbar, und auch wenn es vereinzelt vorkommen sollte, nicht wissenschaftlich zu fruktifizieren.

Das Märchen enthält in seiner Gesamtheit vorwiegend uralte Motive, Erzählungsstoffe, die verschiedener Herkunft sein können und von denen ein Teil allerdings auch mythischen Ursprungs sein wird. Charakteristisch ist aber für alle Märchenmotive, daß sie auf einem großen Teil der Erde in der nämlichen oder sehr ähnlichen Gestalt immer wieder anzutreffen sind; sie sind also weithin gewandert und dürfen deshalb nicht als spezielles Eigentum des Volkes betrachtet werden, bei welchem sie uns zufällig einmal begegnen. Ihre eigentliche Heimat festzustellen, ist in den seltensten Fällen möglich; als wahrscheinlich muß aber gelten, daß auch die bei den Germanen begegnenden Märchenmotive diesen großenteils nicht ursprünglich angehören, sondern von weither zugewandert sind. Sie konnten sich dabei selbstverständlich auch an Gestalten der germanischen Religion anknüpfen, und Beispiele dafür sind vorhanden.[223] An sich sind sie aber als reine Unterhaltungsstoffe ohne religiösen Inhalt[224] zu uns gelangt und

zur Volkskunde, Bd. II, Leipzig 1909; Fr. v. d. Leyen, Das Märchen. Ein Versuch. Leipzig 1911 (weitere Literatur dort in der Anm. zu S. 33); zur Volkssage noch Fr. Ranke, Die deutschen Volkssagen (Deutsches Sagenbuch IV), München 1910, S. VII ff.; zur Frage nach dem Verhältnis beider Gattungen untereinander: E. Bethe, Mythus, Sage, Märchen, Hess. Bl. f. Volkskunde IV (1905), S. 97—142; F. Panzer, Märchen, Sage und Dichtung, München 1905. Einen Überblick über die Märchenmotive gibt Antti Aarne, Verzeichnis von Märchentypen (FF. Communications, Nr. 3), Helsingfors 1910.

[223] Vgl. F. v. d. Leyen, Das Märchen in den Göttersagen der Edda, Berlin 1899.

[224] Anders läge natürlich der Fall, wenn festzustellen wäre, daß diese Motive noch als Stoffe mit religiösem Inhalt bei uns Aufnahme gefunden hätten; dann läge eine Erscheinung von Eindringen fremder Religionsformen vor, und diese wäre mit zu behandeln. Daß Derartiges der Fall war, ist aber nirgends zu erkennen.

müssen deshalb aus der Reihe der Quellen der germanischen Religionsgeschichte ausscheiden.

Bei den Volkssagen spielen die mythischen Elemente rein äußerlich eine größere Rolle als in der Heldensage: ganze Gruppen von Sagen werden in ihrem Charakter dadurch bestimmt und können als mythische Sagen bezeichnet werden. Die Zahl der Motive selbst ist aber im Grunde genommen nicht groß und ohne besondere Abwechslung: es handelt sich um das Auftreten seelischer und dämonischer Wesen neckischen oder boshaften Charakters, mit denen der Mensch in Berührung kommt. Wir können darin Belege dafür finden, daß auch in später Zeit primitive mythische Vorstellungen noch weiter leben, wie es oben schon dargelegt wurde.

Sehen wir von diesen Elementen ab, so kann das, worüber die Sagen sonst berichten, sehr verschiedener Herkunft und sehr verschiedenen Alters sein. Junge lokale Ereignisse können im einen Fall vorliegen, im andern uralte weitverbreitete Erzählungsstoffe, welche nur die Färbung einer bestimmten Zeit angenommen haben und mit bestimmten Orten oder Personen verbunden worden sind. In beiden Fällen sind die Erzählungen als Ganzes ohne religionsgeschichtliche Bedeutung.

Erster Teil.
Die vorgeschichtliche Zeit.

68. Vorbemerkungen.

A. — Die herkömmliche Einteilungsweise der vorgeschichtlichen Zeit ist die nach dem Material, dessen Bearbeitung für die betreffende Periode charakteristisch ist. Man unterscheidet darnach Stein-, Bronze- und Eisenzeit.[1] Für jedes Volk liegen diese kulturellen Perioden wieder in anderen Zeiten, sie können also nur für das einzelne Volk durch absolute Zahlen bezeichnet werden und auch da nur ungefähr und mit desto größerer Unsicherheit, je weiter wir uns von den historischen Zeiten entfernen. Deshalb weichen die Zahlen, welche die einzelnen Gelehrten, insbesondere S. Müller[2] und O. Montelius[3], für die germanische Prähistorie ansetzen, zum Teil beträchtlich voneinander ab. Sie sind in der folgenden Übersicht der nordeuropäischen Vorgeschichte in Klammern beigefügt, ohne daß eine Entscheidung getroffen ist, die vorläufig zu unsicher scheint. Die beigesetzten Schlagworte sollen nur die Hauptcharakteristika der einzelnen Perioden hervorheben; von Nebensächlichem ist abgesehen, ebenso von den zwischen den einzelnen Perioden liegenden Übergangserscheinungen.

---

[1] Das sogenannte „Dreiperiodensystem", zuerst geahnt von Vedel-Simonsen, Udsigt over natjonalhistoriens aeldste og maerkeligste perioder, 1813, wissenschaftlich begründet seit 1830 von Chr. Jürgensen Thomsen, abschließend in seinem Ledetraad for nordisk Oldkyndighed, Kopenhagen 1836, deutsch 1837 unter dem Titel: Leitfaden zur nordischen Altertumskunde, hrsg. von der Kön. Gesellschaft für nord. Altertumskunde, Kopenhagen; englisch von Ellesmere, London 1848. Gute Überblicke über das Aufkommen und die Geschichte dieses Systems bei S. Müller, NA. I, S. 173 ff., 217 ff.; kurz bei Bethge, Ergebnisse und Fortschritte, S. 540 ff.; O. Montelius, Det nordiska treperiodesystemet. En historik. Svenska fornminnesföreningens tidskrift XII, S. 185—211.

[2] Vgl. Tafel I in dessen Urgeschichte Europas, deutsch von O. L. Jiriczek, Straßburg 1905.

[3] Zuletzt in der Kulturgeschichte Schwedens (deutsch), Leipzig 1906.

I. Steinzeit.[4]

a) Die ältere Periode. Gleichzeitig mit jenen Abschnitten, die man nach den französischen Fundorten als *Asylien* und *Campignien* bezeichnet.[5] Geräte aus geschlagenen, nicht geschliffenen Steinen; Fischerei; Jagd (?); kein Ackerbau. In diese Zeit gehört als ältester nordischer Fund die Ansiedlung von Mullerup auf Seeland[6] und die Muschelhaufen *(Kjøkkenmöddinger, Affaldsdynger)* in Dänemark und Schleswig[7], außerdem einige wenige andere norddeutsche und nordische Funde.[8] [Müller: 4. Jahrtausend; Montelius (KGS., S. 12): ca. 8000—4000.]

b) Jüngere Periode[9]: Geschliffene Steingeräte; Ackerbau; Viehzucht. [Müller: 3. Jahrtausend bis nach der Mitte des 2. Jahrtausends; Montelius: vom 5. bis zum Anfang des 2. Jahrtausends.]

II. Bronzezeit.[10]

a) Älteste Bronzezeit bzw. Kupferzeit. Das Kupfer wird fast rein mit sehr geringer Zinkmischung verarbeitet. [Müller: Ende des 2. Jahrtausends; Montelius: Anfang des 2. Jahrtausends.]

b) Ältere Bronzezeit: Charakteristisches Ornament die Spirale. [Müller: Ende des 2. Jahrtausends bis zum 9. Jahrhundert; Montelius: bis ca. 1200.]

c) Jüngere Bronzezeit: Jüngere, entwickeltere Ornamentik;

---

[4] Genauer wäre: die jüngere Steinzeit; die sogenannte ältere Steinzeit liegt in einer unseren germanischen Funden weit vorausliegenden, ganz anders gearteten klimatischen Epoche, der Quartärzeit; vgl. S. Müller, Urgeschichte, S. 3 ff. Man tut deshalb gut, die Unterabteilungen der germanischen Steinzeit nicht, wie oft geschieht, als ältere und jüngere Steinzeit zu bezeichnen: es sind nur die ältere und jüngere Periode der jüngeren Steinzeit.

[5] S. Müller, a. a. O., S. 16—20.

[6] G. Sarauw, En stenalders Boplads i Maglemose ved Mullerup (Saeland), Aarbøger f. nord. Oldk. og Hist., 1903, S. 148 ff.

[7] Vgl. Affaldsdynger fra Stenalderen i Danmark, undersøgte af A. P. Madsen, S. Müller, C. Neergaard, C. G. J. Petersen, E. Rostrup, K. J. V. Steenstrup, Herluf Winge, Paris 1900. Zusammenfassend S. Müller, NA. I, S. 1—45.

[8] Montelius, KGS., S. 10; R. Beltz, Die vorgeschichtlichen Altertümer des Großherzogtums Mecklenburg-Schwerin, S. 11 ff.

[9] S. Müller, NA. I, S. 46—216; Montelius, KGS., S. 13 bis 70.

[10] S. Müller, NA. I, S. 217—472; Montelius, a. a. O., S. 73—142 (dort in Abschnitt 1 eine andere Einteilung nach der Art der Leichenbestattung); Beltz, a. a. O., S. 161 ff.

Anfänge der Tierornamentik. [Müller: 8.—4. Jahrhundert; Montelius: 12.—6. Jahrhundert.]

III. Eisenzeit.[11]

Diese dauert noch jetzt fort. In die Vorgeschichte gehören ihre ersten Anfänge; man betrachtet im Anschluß daran meist noch jene frühgeschichtlichen Perioden, in welchen unsere historischen Quellen erst schwach fließen und die Ergänzung durch die Archäologie am nötigsten haben. Darnach ist zu unterscheiden:

a) Ältere Eisenzeit.

1. Vorrömische Periode, d. h. jene Zeit, in welcher sich römischer Einfluß noch nicht zeigt. Sie dauert etwa bis Christus.

2. Römische Periode; 0—350 n. Chr.

3. Zeit der sogenannten Völkerwanderung ca. 350—500.

b) Jüngere Eisenzeit.

1. Nachrömische Periode, d. h. jene Zeit, in welcher direkter römischer Einfluß nicht mehr erkennbar ist; ca. 500—800.

2. (Für den Norden allein!) die Vikingerzeit; ca. 800—1050.

B. — Für alle prähistorischen Zeiten ist die Frage nach der Ausbreitung der Germanen von größter Bedeutung, und da den materiellen Überlieferungen im großen und ganzen nicht angesehen werden kann[12], welchem Volk sie angehören, so muß meist auf Grund anderer Tatsachen erschlossen werden, wie weit in den einzelnen Perioden das Ausdehnungsgebiet der Germanen reichte, in welchem Umfang also das archäologische Material für sie in Anspruch genommen werden darf. Bei dem heutigen Stand der germanischen Ethnographie[13] mit ihren zahlreichen noch unent-

[11] S. Müller, NA. II; Montelius, a. a. O., S. 147—336; Beltz, a. a. O., S. 285 ff.

[12] Ich glaube wenigstens, daß man angesichts der zahllosen beglaubigten Fälle von kultureller Übertragung allen Versuchen, stein- und bronzezeitliche Gegenstände ethnographisch zu verwerten, vorläufig äußerste Skepsis entgegenbringen muß.

[13] Die jüngste ausführliche systematische und zusammenfassende Darstellung der germanischen Ethnographie ist die von O. Bremer, Grundriß der german. Philologie[2], III, S. 735—950 (dazu G. Schütte, AfdA. 28, S. 4—28; R. Much, DLz., 1902, S. 482 ff.). Ebenfalls zusammenfassend, aber leider sehr knapp gehalten ist R. Muchs Deutsche Stammeskunde, Leipzig 1900. Kartographische Darstellung von Roderich von Erckert, Wanderungen und Siedelungen der germanischen Stämme in Mitteleuropa von den ältesten Zeiten bis auf Karl den Großen. Auf zwölf Kartenblättern. Berlin 1901. (Vermittelt im allgemeinen gute Anschauung, alle Details müssen natürlich als recht zweifelhaft gelten; auch direkte Fehler begegnen.)

schiedenen Streitfragen, auf die einzugehen hier nicht der Ort ist, ist eine völlig befriedigende Beantwortung der Frage bis jetzt nicht möglich; es ist auch nicht anzunehmen, daß dieselbe jemals lückenlos gelingen wird. Als im allgemeinen sicher oder — wo noch keine Sicherheit gewonnen ist — wenigstens im hohen Grade wahrscheinlich kann indessen Folgendes betrachtet werden.[14]

In der Steinzeit[15] haben als Wohnsitze der Germanen die Länder um das westliche Ostseebecken zu gelten, in erster Linie die dänischen Inseln, Jütland, Schleswig-Holstein, Mecklenburg und Teile von Pommern, vielleicht auch der Mark. Von Schweden sind in dieser Zeit nur die westlichsten und südlichsten Teile dichter besiedelt worden, während sporadische Ansiedelungen dort bis etwa zum 59° reichen.[16] Auf der jütischen Halbinsel reichten die Germanen natürlich an die Nordsee; ob sie westlich der Elbe damals schon Fuß gefaßt haben, ist unsicher, ebenso ist nicht festzustellen, wie weit sie in Norddeutschland landeinwärts gewohnt haben. Die Tendenz war jedenfalls vorhanden, sich nach allen Richtungen weiter auszudehnen.

In der Bronzezeit setzte sich diese Ausdehnung fort. Sie erreichte in Schweden den 62. Grad, in Norwegen, wo sich nun die Besiedelung vom Meere her vollzog aber auch auf die Küste beschränkte, den 64. In Deutschland ging die weitere Besiedelung, wie es scheint, langsam von statten; allmählich drängen die Germanen über die Havel, Elbe[17] und Aller nach Süden. Am Ende der Periode hatten sie ein Gebiet inne, dessen Grenzen ungefähr gebildet werden im Westen von Weser, Aller und Leine,

---

[14] Über die ältesten Wohnsitze und Ausbreitung siehe Bremer, § 30ff.; Much, S. 33—62. Die Argumente, teils den Quellenschriften, teils der Linguistik entnommen, sind alle mehr oder weniger unsicher.

[15] Die archäologischen Materialien der älteren Periode der Steinzeit werden von vielen als vorgermanisch betrachtet, als die Hinterlassenschaft eines Volkes von Urbewohnern, das von den später einwandernden Germanen unterworfen worden und in ihnen aufgegangen sei. Über meine und anderer gegenteilige Auffassung, nach der die Bevölkerung der älteren Periode als die direkten Vorläufer der Germanen anzusprechen sind, siehe meinen Aufsatz: Die Heimat der Indogermanen und Germanen, Hess. Bl. f. Volksk. IV, S. 39 ff., besonders S. 48 ff.

[16] Vgl. die Karte II bei Bremer nach S. 830.

[17] Nach Bremer, § 38, Anm. 3, und § 41, hätten die Germanen erst kurz vor 300 die untere Elbe überschritten, während sie über die mittlere Elbe weit früher vordrangen.

im Süden von der Unstrut und etwa einer Linie, die von der Unstrutmündung nach der Mündung der Neiße läuft. Im Osten reichten sie sicher ein gutes Stück über die Oder, vielleicht hatten sie schon das ganze Gebiet zwischen der Oder einerseits, dem Unterlauf der Weichsel und einer Linie vom Weichselknie zum Quellgebiet der Warthe andererseits inne.

Auch im vorrömischen Abschnitt der Eisenzeit werden die Grenzen nach allen Seiten vorgeschoben: im Westen wird der Rhein erreicht, im Süden der Main, das Erzgebirge und Riesengebirge, im Osten wohl die Weichsel in ihrem ganzen Lauf. Einzelne Völker sind in dieser Zeit schon auf weiteren Vorstößen anzutreffen, auf denen sie zum Teil zugrunde gehn: die Cimbern und Teutonen im Westen, die Basternen und Skiren im Osten.[18] Kurz vor Beginn der römischen Zeit wurde der Main überschritten.

Die weiteren Bewegungen gehören schon der frühhistorischen und historischen Zeit an und liegen klarer vor uns. Ich resumiere sie kurz. In den ersten Jahrhunderten nach Christus, nachdem die Markomannen in Böhmen eingerückt sind, ist die Grenze der Germanen im Süden und Südwesten der römische Limes und die Donau bis in die Gegend von Weizen. Im Osten ist die gotische Bewegung in vollem Gange, im Westen haben einzelne Stämme den Rhein überschritten, und langsam dringt auch in das durch den Limes abgetrennte Gebiet die germanische Bevölkerung ein.

Die folgende Zeit bringt die Vorstöße über die ganze Rheinlinie, durch welche etwa die heutige Westgrenze des deutschen Sprachgebietes festgesetzt wird. Über diese hinaus reicht die westfränkische Invasion in Gallien.[19]

Seit dem 5. Jahrhundert erfolgt die germanische Besiedelung Englands durch Angelsachsen und Jüten, und etwa gleichzeitig werden im Süden die Alpenländer bis zum Hauptkamm der Alpen erreicht.

Diesem dauernden Gewinn an Boden steht ein starker Verlust gegenüber infolge der Abwanderung der östlichen Stämme, wodurch die Volksgrenze bis zur Oder, stellenweise bis zur Elbe zurückgeschoben wird. Die Neukolonisation des Ostens berührt

---

[18] Basternen und Skiren erscheinen schon kurz nach 200 v. Chr. am Schwarzen Meer und werden auf der Protogenesinschrift von Olbia (erstere als „Galater") genannt; vgl. F. Stähelin, Der Eintritt der Germanen in die Weltgeschichte, Festschrift zum 60. Geburtstage von Theodor Plüß, Basel 1905, S. 46 ff.

[19] Vgl. Fustel de Coulanges, Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, II L'invasion Germanique et la fin de l'empire, hrsg. von C. Jullian, Paris 1891, bes. S. 460 ff.

unsern Gegenstand nicht mehr, die Ausgewanderten begegnen uns in der Zeit ihrer Bekehrung im Süden.

In Skandinavien führt in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die Bewegung der Bevölkerung weniger zu neuen Landerwerbungen als zu intensiverer Besiedelung des schon in Besitz genommenen.[20] Erst das Ende der speziell nordischen prähistorischen Zeit, die Epoche der Vikinger, bringt die Besiedelung von Island und Grönland, der kleinen Inselgruppen im Norden Englands, der Normandie, die zahlreichen, nur zu vorübergehender Herrschaft führenden Expeditionen nach England und Irland, und weit im Osten die Vorstöße der Waräger ins Gebiet der Slaven.

69. Die religionsgeschichtliche Fragestellung für die prähistorische Zeit muß lauten: Welche der in der Einleitung genannten primitiven religiösen Vorstellungen lassen sich in den einzelnen Perioden feststellen? und: Findet sich und eventuell bis zu welchem Grade ein Fortschritt zu höheren religiösen Formen? Die Beantwortung dieser Fragen muß sich auf das besprochene archäologische Material stützen, neben welchem in gewissen, vorsichtig abzusteckenden Grenzen Schlüsse aus dem sprachlichen Material und in größerem Umfang Rückschlüsse aus den späteren historischen Verhältnissen treten.

Wenn in der Reihenfolge des zu Behandelnden Seelenvorstellungen und Totenkult an erste Stelle gesetzt werden, so geschieht das deshalb, weil diese am frühesten klar erkennbar sind; es soll damit nicht eine zeitliche Priorität dieser Vorstellungen behauptet werden (siehe auch oben S. 14ff.).

---

[20] Über die Besiedelung Norwegens in dieser wie in früherer Zeit vgl. A. M. Hansen, Landnåm i Norge, En utsigt over Bosaetningens Historie, Christiania 1904. Ausführlicher Bericht darüber von G. Schütte, Idg. Anz. 17, S. 21ff.; vgl. auch O. Brenner, Zur germanischen Urgeschichte, Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München 1904, Nr. 136.

VI.

Seelenvorstellung und Totenkult der Steinzeit.

70. Aus dem älteren Abschnitt der Steinzeit[21], der Zeit der Kjökkenmöddinger, besitzen wir wenig verwertbare Funde. Einige menschliche Leichen sind in den Muschelhaufen gefunden worden, dagegen fehlen Gräber vollständig. Auch diese negative Seite ist aber wichtig; es ist daraus zu schließen, daß Begräbnisbräuche, welche auf eine dauernde Erhaltung der Leiche hinzielten, nicht geübt wurden, sondern daß diese ohne Schutz deponiert wurde. Dieser Schluß läßt sich in einem Punkte weiter ergänzen. Unter den Leichenfunden dieser Zeit begegnet nirgends eine intakte Leiche, vor allem nirgends ein intakter Schädel. Von den einzigen in Muschelhaufen gefundenen Schädeln, denen von *Aamølle* und *Ertebølle*[22] ist bei erstgenanntem der Unterkiefer mitten durch und die Hirnschale in viele Teile gebrochen, bei dem zweiten ist die Hirnschale ebenfalls in viele Teile zerschlagen, und diese liegen oberhalb des Beckens. Man hat diese Fundumstände auf rein mechanische Ursachen zurückführen wollen[23]: die Muschellast habe die nach Verwesung des Gehirns leere Hirnschale zerdrückt und eine über dem Leib nach der Verwesung entstehende Höhlung habe bei schiefer Lage der Leiche das Herabrollen des Schädels verursacht. Aber diese Erklärung genügt kaum, wenigstens muß nach anderen Gründen für die Fundumstände gesucht werden. Heranzuziehen ist der weitverbreitete Brauch, daß der Leiche eines Menschen, der als Toter die Überlebenden schädigt, das Haupt abgestoßen und

[21] Siehe oben S. 127.
[22] Affaldsdynger (siehe S. 127, Anm. 7), S. 100 f. bzw. 77 ff.
[23] Affaldsdynger, a. a. O.

dann zertrümmert oder auch auf den Leib zwischen die Beine oder in die Beckengegend gelegt wird. Auch im germanischen Gebiet ist sowohl in alter wie in neuer Zeit dies bekannt.[24] Es liegt nahe, aus den parallelen Erscheinungen der ältesten steinzeitlichen Periode zu schließen, daß auch damals der Tote unter Umständen — verallgemeinern dürfen wir wegen der geringen Zahl der Schädel-



Abb. 2. Inneres eines Steingrabes (sogen. „Riesenstube").
(Nach S. Müller, NA. I, S. 83.)

funde nicht — als schädlich gegolten hat und durch die angegebene Behandlung unschädlich gemacht werden sollte.

[24] Vgl. Mannhardt, Z. f. d. Mythologie IV, S. 260; Weinhold, WSB., phil.-hist Kl., 29, S. 155; Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien, I, S. 317f.; Aberglaube in Westpreußen, Globus XIX, S. 96; F. Y. Powell, Folk-Lore XI, S. 413; S. O. Addy, Folk-Lore XII, S. 101; St. Hock, Die Vampyrsagen in der deutschen Literatur (1900), S. 28, wo in Anm. 9 weitere Literatur verzeichnet ist. Für den Norden vgl. zwei Stellen der Grettissaga (hrsg. von Boer), Kap. 18, 11 und 35, 21, sowie den Bericht Saxos (I, 26), daß dem Mitothin der Kopf abgeschlagen wird, weil eine Seuche von seinem Grabe ausgeht.

Dieser Brauch setzt den Glauben an eine nach dem Tode eventuell fortlebende Seele voraus; wenn man sie aber gerade durch Zerstörung des Schädels zu vernichten sucht, so ist daraus zu entnehmen, daß man diesen als Sitz der Seele betrachtete. Es liegt also eine Erscheinung des primitiven Animismus vor, aber doch schon nicht mehr die einfachste Vorstellung einer Körperseele, sondern bereits die Vorstellung einer Organseele (vgl. Einl. S. 17).

71. Erst der jüngere Abschnitt der germanischen Steinzeit zeigt uns den Gebrauch besonderer Grabeinrichtungen. Die Gräber des damals germanischen Gebietes (s. oben

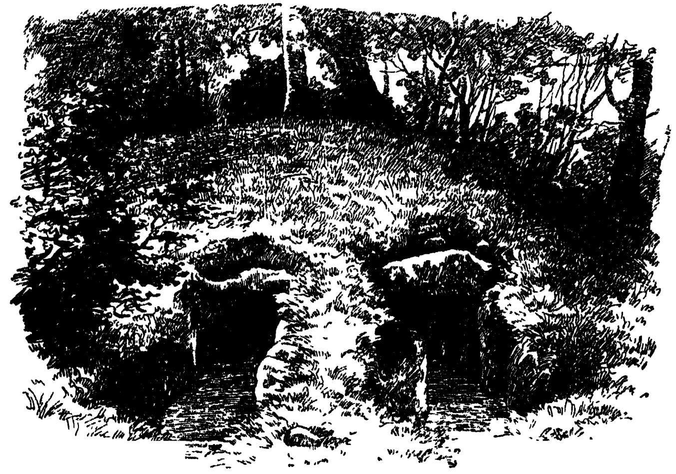


Abb. 3. Eingang einer Doppel-„Riesenstube".
(Nach S. Müller, NA. I, S. 77.)

S. 127) zeigen eine Beschaffenheit, wie sie in einem großen Teil der Erde begegnet[25]: es sind Steinkammern aus mehreren Tragsteinen und einem Deckstein, umgeben von einem Hügel aus Erde oder Steinen, der jedoch den Deckstein oft frei läßt. In weitem Umkreis pflegt der Hügel

[25] Über die Verbreitung vgl. S. Müller, NA. I, S. 69 ff.; L. Zinck, Det nordevropaeiske Dysse-territoriums Stengrave og Dyssernes Udbredelse i Evropa (= Nordisk Arkaeologi, Stenalderstudier III), Kopenhagen 1901.

wieder von einem Kranz von Randsteinen umgeben zu sein. Nach der Form des Hügels unterscheidet man Rundgräber *(Runddysser)*[26] und Langgräber oder Hünenbetten *(Langdysser)*; ein Unterschied der eigentlichen Gräber ist dadurch nicht bedingt.

Auf diese kleinen Steingräber, die sich ähnlich auf der ganzen Erde finden, folgt im Norden eine lokal begrenzte Form, die großen Steingräber oder Riesenstuben, entstanden durch Vergrößerung aller Ausmaße. Besonders wichtig ist der aus Steinen gesetzte verschließbare Gang, der von den Grabkammern durch den Hügel herausführt.[27] Hauptverbreitungsgebiet ist Dänemark, Schleswig und Südschweden; in Norddeutschland ist diese Grabform selten, in Mecklenburg[28] fehlt sie ganz. Verwandte aber mehr oder weniger abweichende Bauten finden sich in einem großen Teil Westeuropas.

Gemeinsam ist allen diesen Totenwohnungen, daß sie keine Einzelgräber sind; sie enthalten stets mehrere Leichen. Die größten können als richtige Massengräber bezeichnet werden, und da Leichen von Frauen, Männern und Kindern ungesondert in ihnen enthalten sind, so sind sie als Geschlechtergräber anzusprechen. Leichenbrand ist nicht vorhanden.[29]

Es ist nicht zu verkennen, daß diese festen und zum Teil nur unter größten Schwierigkeiten ausführbaren Grabanlagen den Charakter von Schutzbauten haben, die den Leib des Toten offenbar möglichst lange erhalten sollten; und es ist andererseits zweifellos, daß dies Bestreben mit den Seelenvorstellungen und den Anschauungen von dem Schicksal der Seelen nach dem Tode zusammenhängt. Der genaue Grund ist weniger leicht festzustellen, und zwei verschiedene Möglichkeiten, verschieden auch hinsichtlich der von ihnen vorausgesetzten Art der Seelenvorstellungen, sind ins Auge zu fassen.

[26] Dän. *dysse* m. Haufen, f. Steinkammer, zu an. *dys*, f. aus Steinen aufgeworfener Grabhügel; zur Etymologie siehe Falk og Torp, Etym. Ordbog I, S. 125.

[27] S. Müller, NA. I, S. 77 ff.

[28] R. Beltz, Vorgesch. Altertümer, S. 93.

[29] S. Müller, NA. I, S. 100 f.

Die eine Erklärungsmöglichkeit ist die, daß der Brauch bedingt ist durch die Vorstellung einer Seele, die beim Tode des Menschen nicht zugrunde geht, sofern nur der Leib erhalten bleibt. Man hat zum Vergleich mit Recht Erscheinungen bei anderen Völkern herangezogen, welche wie z. B. die Ägypter die Erhaltung der Leiche mit größter Sorgfalt und Kunst übten. Ähnlich konsequenten Schutz durchzuführen, waren die Germanen nicht im Stande; sie beschränkten sich darauf, die äußeren schädigenden Einflüsse, Nässe, gewaltsame Verstümmelung, Angriffe durch Tiere abzuhalten. Da es aber nicht denkbar ist, daß ihnen die Unvollkommenheit ihrer Schutzmaßregeln nicht zum Bewußtsein gekommen wäre, so folgt — falls diese Auffassung vom Zweck der Schutzbauten richtig ist — daraus, daß sie an eine absolute Unsterblichkeit der Seele nicht glauben konnten, nur an ein Nachleben, dessen Dauer von der Wirksamkeit der zum Schutz des Körpers getroffenen Maßregeln abhängt. Die Seele selbst aber ist in diesem Fall als eine Körper- oder Organseele zu definieren, der eine Trennung vom Körper nicht möglich ist. Als die psychologische Grundlage für den Glauben an Erhaltung der Seele durch Erhaltung des Leibes genügt vollständig der dem Menschen innewohnende Wunsch des Fortlebens nach dem Tode. Trat dazu die Furcht, die durch Vernachlässigung des Leibes eventuell am Fortleben gehinderte Seele könne sich an den Lebenden rächen, so war das ein weiterer Anstoß, die sehr mühsame Arbeit der Schutzbauten durchzuführen.

Diese Erklärung scheint plausibel und wird wohl das richtige treffen. Eine zweite Erklärungsmöglichkeit muß aber doch noch kurz erwähnt werden. Es wäre immerhin denkbar, daß den Germanen jener Zeit die Seele bereits als vom Körper trennbar, mithin als absolut unsterblich galt. Die Grabschutzbauten könnten dann nicht mehr den Zweck gehabt haben, den Körper im Interesse der Fortexistenz der Seele zu erhalten, sondern wären nur als Aufenthalts- und Ruheorte der Seelen zu betrachten, die diese nach Belieben aufsuchen konnten, während sie im Falle des Fehlens einer solchen Behausung zu ruhelosem Umherschweifen verurteilt gewesen wären, das sie mit den Menschen dauernd in Berührung gebracht hätte. Die Schutz-

bauten wären von diesem Gesichtspunkt aus gesehen ein Ausfluß der Scheu vor der ruhelosen Seele. Gegen diese Auffassung und für die erste Erklärung spricht der Umstand, daß jene eine primitivere Seelenvorstellung voraussetzt. Für die zweite Erklärungsmöglichkeit könnte scheinbar die Existenz des Steinkreises um das eigentliche Grab oder den Grabhügel sprechen, denn solche Kreise pflegt man ziemlich allgemein als Bannkreise zu erklären. Es ist aber sehr fraglich, ob ihnen diese Bedeutung hier im Norden in damaliger Zeit zukommt[30]; vielleicht sind sie nur als schmückendes Beiwerk zusammen mit den Grabbauten aus der Fremde übernommen worden, vielleicht sollen sie nur dem praktischen Zweck dienen, der Erdmasse des aufgeworfenen Hügels am Rande einen Halt zu geben.

Welche der beiden Erklärungen aber auch richtig sei: in beiden Fällen ist die Vorstellung eines Seelenreiches, in welchem sich die Seelen zusammenfinden, ursprünglich ausgeschlossen. Diese Vorstellung kann sich wohl in Verbindung mit der Sitte der Grabschutzbauten finden, wie wir es z. B. in Ägypten sehen; sie muß aber ihrer Entstehung nach jünger sein als diese Bauten, und die Verbindung beider Erscheinungen ist demnach erst sekundär. Wie es sich damit in dieser Periode bei den Germanen verhält, wissen wir nicht.

72. Die Frage, ob diese Bräuche und Vorstellungen autochthon seien, ist nicht einheitlich beantwortet worden. Während die einen (namentlich Zinck, a. a. O.) die Herkunft der Steingräber in den Norden verlegten und Ausbreitung von hier aus nach dem Süden und Osten annahmen, hat ein so wohl bewanderter Archäologe wie S. Müller die Ansicht vertreten[31], im Orient sei zuerst der Gedanke von der Unsterblichkeit der Seele, deren Körper durch Schutzmaßregeln erhalten würde, ausgebildet worden, und von dort sei der Gedanke und der mit ihm verbundene Brauch nach dem Norden gekommen, als eine „erste große Zivilisationswoge,“, die sich von dem kulturell

---

[30] Über den Zweck der Kreise auch S. Müller, NA. I, S. 61 f.; F. Kauffmann, ZfdPhil. 31, S. 396.

[31] a. a. O., S. 75 f.

weiter vorgeschrittenen Süden aus über West- und Nordeuropa ausgebreitet habe.

Beide Anschauungen sind mit den Tatsachen nicht in Einklang zu bringen. Die Vorstellung einer Seele, deren Nachleben an die Existenz des Leibes gebunden ist, übrigens auch jene andere Vorstellung, daß die Seele ruhelos umherschweift, wenn sie nicht eine Behausung erhält, ist so allgemein verbreitet, daß sie von vornherein auch für die Germanen als autochthon, nicht importiert, gelten muß. Das Gegenteil läßt sich jedenfalls nicht beweisen. Andererseits ist die spezielle Art der Schutzbauten vom germanischen Standpunkt aus nicht zu verstehen. Ein Volk, das aus sich selbst heraus den Brauch hervorbringt, seinen Toten Schutzbauten zu errichten, wird selbstverständlich, und dies ist durch zahlreiche Beispiele zu belegen, diese Bauten, die Totenwohnungen, zunächst so anlegen, wie es die Wohnungen der Lebenden baut.[32] Es wäre also, damit wir die Steingräber als ursprünglich germanisch erklären dürften, notwendige Voraussetzung, daß auch die Lebenden damals in Steinwohnungen hausten. Dies ist ausgeschlossen. Die Germanen jener Zeit wohnten in primitiven Hütten aus vergänglichem Material, in Grubenzelten aus Reisig, Lehmbewurf und Fellen. Wir können daran um so weniger zweifeln, als uns einzelne Reste dieses Lehmbewurfs[33] mit dem Abdruck des darunter liegenden Flechtwerks erhalten sind. Auch weit später in der frühhistorischen Zeit ist das Holz[34] das Baumaterial der Germanenhäuser. Wenn dieses Volk von sich aus seinen Toten Wohnungen baute, so mußten es ebensolche leichtvergängliche Zelte sein, und ich zweifle nicht daran, daß dies tatsächlich ursprünglich

---

[32] Vielleicht zu erklären als Ablösung einer älteren, noch vielfach zu belegenden Sitte, daß der Tote in der Hütte, die er bewohnt hat, bleibt, und die Überlebenden diese eventuell verlassen; vgl. H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 199.

[33] Abbildungen bei S. Müller, NA. I, S. 201; vgl. K. G. Stephani, Der älteste deutsche Wohnbau, I, S. 17 f.

[34] Vgl. die Darstellungen auf der Marc Aurel-Säule (Petersen, v. Domaszewski und Calderini, Die Markussäule auf der Piazza Colonna in Rom, München 1896), Szene VII, XX, 14. 23. 24. 32, CIV, 22.

der Fall war. Zu beweisen ist dies natürlich nicht[35], da uns nichts davon erhalten bleiben konnte. Der Brauch, feste Steinbauten für die Toten zu errichten, muß dagegen aus Gegenden stammen, in welchen auch die Lebenden bereits in Stein-, eventuell auch in Felsenwohnungen hausten. Ob dieser fremde Brauch bei seinem Eindringen die vermutete primitivere Weise ganz verdrängte, ist wieder nicht zu entscheiden; da er dem beabsichtigten Zweck so viel besser gerecht werden kann, wäre es nicht wunderbar. Doch scheint die sehr ungleiche[36] Verteilung dieser Grabbauten, die kaum aus den Besiedelungsverhältnissen genügend zu erklären ist, doch auch für diese frühe Zeit schon auf eine gewisse landschaftliche Differenzierung hinzuweisen, und abgesehen davon werden auch die sozialen Verhältnisse damals schon Verschiedenheiten mit sich geführt haben. Da nicht jedes Verstorbenen Sippe in der Lage gewesen sein dürfte, die großen Bauten der nordischen Riesenstuben auszuführen, wird man in diesen die Hinterlassenschaft der reicheren und mächtigeren Bevölkerungsschichten erkennen dürfen.

72. Der Seelen- und Totenkult der Germanen dieser Zeit war mit der Errichtung der Schutzbauten nicht erschöpft. Andere Bräuche traten hinzu, deren wichtigster die überall auf der Erde begegnende und fast alle Zeiten durchdauernde Sitte ist, dem Toten allerhand ins Grab mitzugeben. Aus der Art der Beigaben kann man oft Schlüsse auf die Vorstellungen eines Volkes von dem Leben der Seele nach dem Tode ziehen, am wenigsten allerdings für unsere älteste Periode, da weniger die Bei-

---

[35] Ein sprachlicher Anhaltspunkt dafür ist gegeben, wenn Meringers Auffassung, daß germ. **hlaiw-* (got. *hlaiw*, ahd. *hlēo*) ursprünglich ein hölzernes Totenhaus bedeute, richtig ist; siehe Idg. Forschungen 17, S. 117 ff. Man vgl. auch die dort zitierte Stelle über die ältesten ägyptischen Gräber. Hölzerne Totenhäuser findet man auch sonst bei primitiven Völkern vielfach.

[36] Statistische Angaben für Dänemark bei S. Müller, NA. I, S. 202 ff., der den Grund der Ungleichheit aber außer in den Besiedelungsverhältnissen namentlich in dem Vorkommen oder Fehlen eratischer Blöcke sieht.

gaben an sich beredt sprechen als vielmehr die Wandlungen, die dabei zu erkennen sind, soweit sie notwendig auf Veränderungen der Anschauungen zurückgehen. Für die älteste Zeit solche Wandlungen festzustellen, sind wir nicht in der Lage, da wir nicht wissen können, welche Vorläufer die ältesten uns überlieferten Beigaben hatten, auch nicht, ob jemals bei uns die bei anderen Völkern festzustellende[37] Sitte geherrscht hat, dem Toten seinen ganzen Besitz ins Grab mitzugeben. Wenn die Steingräber, wie vermutet wurde, als Vorläufer vergänglichere Totenwohnungen hatten, so können in diesen andere Beigaben gewesen sein. In der Zeit der großen Steingräber ist jedenfalls das, was dem Toten mitgegeben wird, aus seinem Besitz entnommen — nicht zum Zweck der Beigabe hergestellt —[38], aber den ganzen Besitz eines Mannes können die Beigaben nicht repräsentieren. Wenn sich nun aber bei den einzelnen Beigaben die Frage erhebt, ob sie mitgegeben wurden, weil es Tradition war, oder wegen ganz bestimmter gerade in dieser Zeit herrschenden Anschauungen, so muß die Antwort darauf natürlich unsicher ausfallen. Immerhin ist bei der wirklich geringen Zahl der Beigaben anzunehmen, daß diese mit Absicht und auf Grund bestimmter Vorstellungen ausgewählt wurden.

Am deutlichsten von allen Beigaben sprechen die Tongefässe, die niemals fehlen. Da es vorwiegend jetzt wie später Speisegefäße sind, weisen sie mit Sicherheit auf eine Speisung der Seele hin, wie sie auch in anderen Zeiten stattfand und auch jetzt noch stattfindet. Zu diesem Zweck wurden die Gefäße jedenfalls mit Speise gefüllt ins Grab gestellt[39], wahrscheinlich bei der Bestattung

---

[37] Belege bei Rohde, Psyche[3], I, S. 25, Anm. 1.

[38] S. Müller, NA. I, S. 111 f.

[39] Da viele der Gefäße zerbrochen sind, hat man geglaubt, annehmen zu müssen, daß die Beigaben, wie wir es aus anderen Gegenden wissen, durch Zerbrechen gleichsam selbst getötet worden seien, damit ihre Seele der Seele des Toten folgen könne, etwa wie man später Knechte und Haustiere dem Toten dadurch mitgab, daß man sie tötete. Diese Ansicht ist nicht haltbar (vgl. auch Müller, I, S. 112); ihr widerspricht aufs bestimmteste, daß nicht alles zerbrochen ist, sondern eben nur das leicht Zerbrech-

selbst, vielleicht wurde aber auch später die Speisung wiederholt; doch läßt sich auch das nicht feststellen. Beides hält sich innerhalb der festgestellten Seelenvorstellung dieser Zeit: an dem Ort, wo die Seele sich aufhält, wird ihr Nahrung gereicht.

Von sonstigen Beigaben sind, entgegen dem Gebrauch späterer Zeiten, die Waffen sehr selten: es wird kaum mehr als ein Beil und eine Speerspitze aus Stein dem Manne ins Grab gelegt. Diese Beigaben können sich aus einer herrschenden Tradition erklären, vielleicht sind sie symbolisch zu verstehen als Ablösung der Mitgabe des ganzen Besitzes an Waffen; gerade ihre geringe Zahl spricht dagegen deutlich gegen die Annahme, es habe damals die Anschauung geherrscht, daß die Seelen diese Waffen nötig hätten, etwa wegen Gefahren, die ihnen auf einer Reise ins Jenseits bevorstünden. Von dem Glauben an eine solche Reise zeigt diese Zeit noch keine Spur, was vollkommen dazu stimmt, daß auch die Vorstellung von einem Totenreich dieser Zeit wahrscheinlich (s. oben) noch fremd war.

Ebenso wenig ist eine Reise der Seele aus der Tatsache zu erschließen, daß die Toten bekleidet beigesetzt wurden, was wir aus den zahlreich gefundenen Nadeln aus Hirschhorn wie aus den Schmuckgegenständen schließen müssen. Wie man der Seele Nahrung gab, gab man ihr Kleidung, ganz nach Analogie der Bedürfnisse des Lebenden, falls man sich überhaupt eines Grundes für dies Verfahren bewußt war und nicht einfach auch in diesem Punkt alter Tradition folgte.

Von sonstigen Bestattungsbräuchen wissen wir nichts Bestimmtes; doch ist wichtig, daß sich Brandspuren in den Gräbern finden. Daß diese nicht auf Verbrennung von Leichen deuten können[40], ist für diese Zeit sicher. Auch dafür, daß die Leichen, wie es für andere primitive Völker

liche, das bei Nachbestattungen, bei der alle Leichen zusammengerückt wurden, von selbst zerbrechen konnte oder in späterer Zeit durch den Druck des Erdreichs zerdrückt wurde. Ebenso widerspricht jener Annahme die Tatsache, daß man beschädigte Gegenstände, die man dem Toten mitgeben wollte, wie es scheint, erst notdürftig wieder hergestellt hat.

[40] Vgl. S. Müller, NA. I, S. 100f.

zu belegen ist[41], über Feuer getrocknet und geröstet wurden, haben wir keinen Anhaltspunkt. Ebenso ist aber auch ein rein profaner Zweck, etwa die Kammer bei Nachbestattungen zu beleuchten oder ihre Luft zu reinigen, wie man angenommen hat, gewiß ausgeschlossen. Diese Zwecke wurden nebenbei erfüllt, waren aber nicht das Wesentliche. Auch hier wird vielmehr zunächst eine Forderung des Seelenkultes erfüllt worden sein. Vielleicht dienten die Feuer der Herstellung der Totenmahlzeit. Es darf aber wohl auch daran erinnert werden, daß bei einer Reihe von primitiven Völkern die Seele Wärme verlangt[42], dasselbe wäre auch hier im Norden nicht ausgeschlossen. In jedem Fall ist es als das Natürlichste zu betrachten, daß diese Feuer bei der Bestattung angesteckt wurden; ob man sich darauf beschränkte oder ob man die Feuer periodisch wiederholte — etwa alljährlich bei Eintritt des Winters —[43], das wissen wir wiederum nicht.

Das Gesamtbild, das sich aus den mit der Beisetzung verbundenen Bräuchen ergibt, ist die Vorstellung einer Seele, deren Fortleben an die Erhaltung des Körpers geknüpft ist, und die dieselben Bedürfnisse hat wie der Lebende, in der Hauptsache: Wohnung, Speise, Kleidung und Wärme. Neue Vorstellungen mögen sich gegen Ende dieser Periode eingestellt haben, noch während die großen Grabkammern fortdauerten, da ja stets die Kultformen fester gehalten werden als die Ideen.[44]

---

[41] H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 200.

[42] a.. a. O., S. 569.

[43] Totenfeste finden häufig, freilich keineswegs ausschließlich, im Herbst und Winteranfang statt; vgl. die athenischen Genesia am 5. Boëdromion (Rohde, Psyche I, S. 235f.) im September, die römischen Larentalia am 23. Dezember (Wissowa, RdR.², S. 188), das dritte der indischen viermonatlichen Feste (Oldenberg, Religion der Veda, S. 442) zu Anfang der kühlen Jahreszeit. Das germanische Julfest gehört ebenfalls hierher.

[44] Ein prinzipieller methodischer Grundsatz der Religionsgeschichte: ein ritueller Brauch kann die ihm zugrunde liegende Vorstellung überdauern, aber nicht umgekehrt: er kann nicht zurückgehen, solange diese Vorstellung noch lebenskräftig ist.

73. Greifbar werden solche Wandlungen in einer wenig späteren Zeit, in welcher die großen Steinkammern durch Steinkisten abgelöst werden, die nicht mehr aus Blöcken, sondern aus Platten hergestellt sind.[45] Die Änderung könnte auf den ersten Blick als eine rein technische erscheinen, es wird aber aus dem gerade ausgesprochenen Grundsatz (s. Anm. 44) sofort klar, daß anderes mitgespielt haben muß. Solange die Grabkammer als dauernde Woh-

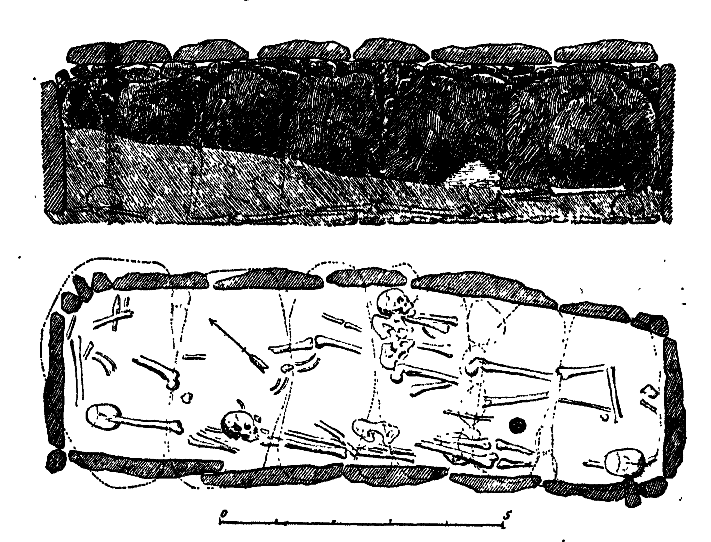


Abb. 4. Steinkiste von Roskilde. (Nach S. Müller, NA. I, S. 114.)

nung der Seele aufgefaßt wurde, war es nicht möglich, daß sie durch die kleine Steinkiste ersetzt wurde, welche der Seele so sehr verschlechterte Aufenthaltsbedingungen bot. Hier müssen andere Vorstellungen vorliegen. So wird zur Gewißheit, daß nun, wie es für die frühere Zeit als

[45] S. Müller, NA. I, S. 114 ff. Sie begegnen im ganzen skandinavischen Gebiet, Schleswig und Holstein, in der Uckermark und Pommern, seltener in Mecklenburg (vgl. Beltz, S. 96 f.), ebenso in Teilen Nordwestdeutschlands und Mitteldeutschlands, die damals noch kaum germanische Bevölkerung hatten.

möglich aber nicht wahrscheinlich bezeichnet wurde, die Seele als nicht dauernd an den Ort ihrer Bestattung und an den Körper gebunden betrachtet wurde.[46] Wenn man trotzdem eine Bestattungsweise beibehielt, die an die alte anklingt, so kann das verschiedene Gründe haben. Vielleicht herrschte nun wirklich wenigstens noch die Vorstellung, daß der Seele, wenn sie auch nicht mehr als an den Leib gebunden galt, doch noch die Rückkehr zu demselben möglich bleiben müsse, oder — und das scheint das Wahrscheinlichere — man behielt neben den jüngeren Vorstellungen einen älteren Brauch in seinen wesentlichen Grundzügen bei. Damit wäre hier das erste deutliche Beispiel von innerem Synkretismus[47] gegeben.

Für das Auftreten der genannten Vorstellung, daß die Seele nicht mehr dauernd an dem Ort der Bestattung hause, spricht auch eine Wandlung der Beigaben. Bei Männern finden sich nun Waffen in größerer Zahl: Speerspitzen, Pfeilspitzen, Dolche und Schwerter. Es wäre kaum richtig, in dieser Zunahme der Waffen nur die Projektion geänderter Lebensbedingungen des Menschen zu erblicken, wie sie sich ergeben konnten, wenn etwa jene Zeit stärker als früher von Kämpfen ausgefüllt, und deshalb die Bedeutung der Waffen damals entsprechend größer war. Möglich ist dies, aber wir wissen nichts darüber. Die Änderung in den Beigaben läßt sich aber sehr gut mit den geänderten Vorstellungen vom Dasein einer Seele, die nicht mehr im Grab selbst ihre dauernde Wohnung hatte, vereinbaren: man darf wohl in diesen Beigaben in Verbindung mit der Verkleinerung der Gräber ein erstes deutliches Anzeichen für die Vorstellung einer Seelenreise erblicken, auf welcher die Seele von Gefahren umgeben gedacht war, wie sie der Lebende kannte. Mit der Vorstellung der Reise untrennbar verknüpft ist die Vorstellung eines bestimmten Zieles; also ist in dieser Zeit auch schon die Existenz der Vor-

[46] Vgl. auch S. Müller, NA. I, S. 119.

[47] Vgl. auch K. Helm, Synkretismus im germanischen Heidentum, Verhandlungen der 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner (Graz 1909), S. 127 ff. — Ob das Steinkistengrab auf südliche Einflüsse zurückgeht, wofür manches spricht (vgl. Beltz, a. a. O.), läßt sich noch kaum entscheiden.

stellung von einem Totenreich, einem Jenseits[48] anzusetzen. Genaueres wissen wir darüber nicht, weder wie es aussah, noch wo es lag. Aber da es sonst Regel ist, daß das Jenseits als ein idealisiertes Diesseits ausgemalt wird, so wird dies auch damals so gewesen sein; und da man die Toten der Erde anvertraute, so wird es wahrscheinlich, daß auch das Totenreich ursprünglich in der Erde, d. h. als Unterwelt[49] gedacht wurde.

Die sonstigen Bestattungsgebräuche jener Zeit können diesen Schlüssen nicht widersprechen, schon weil sie dauernde Spuren nicht hinterlassen haben. Ob die Feuer noch angezündet wurden, ob eine Speisung noch stattfand, ist uns unbekannt. Da die Speisung der Seele aber in spätern Zeiten weiterlebt[50], so ist es wieder wahrscheinlich, daß sie auch damals nicht unterblieben ist; und wenn das Grabinnere keine Anhaltspunkte bietet, so beweist das nichts dagegen, denn die Speise konnte auch oben auf das Grab gestellt werden.[51]

74. Gegen das Ende der Steinzeit treten neben den Steinkistengräbern einhergehend die Einzelgräber zuerst in größerer Zahl auf[52]: Gräber in Hügeln, ohne Verwendung größerer Steine, nur mit Steinsetzung umrahmt; die Beigaben sind im wesentlichen dieselben wie in der vorhergehenden Zeit. Die Gründe für den Übergang zum Einzelgrab sind wohl verschiedener Art. Ausgeschlossen muß natürlich die Annahme bleiben, daß etwa eine Locke-

---

[48] Über die psychologischen Grundlagen und die Entwicklung der Jenseitsvorstellungen vgl. Wundt, Völkerpsychologie, II, 3, S. 552 ff.

[49] Die Unterweltsvorstellungen bei Wundt, a. a. O., S. 560 ff. Vgl. auch Heinr. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig und Wien 1900, S. 571 f. — Von einem Vergeltungsgedanken ist natürlich in diesen Zeiten keine Rede.

[50] Materialien in reicher Fülle bei P. Sartori, Die Speisung der Toten, Progr., Dortmund 1903 (406).

[51] Sartori, a. a. O., S. 14 ff.

[52] S. Müller, NA. I, S. 120f.; Beltz, a. a. O., S. 97. — Ganz gefehlt hat das Einzelgrab wohl nie, schon weil es als die primitivste Art altererbt ist; es handelt sich aber nun darum, daß man jetzt dazu überging, prinzipiell wieder Einzelgräber anzulegen!

rung des Sippenverbandes dazu geführt hätte; denn die Sippe bleibt bis spät in die historische Zeit hinein der feste Kern der ganzen gesellschaftlichen Ordnung. Sobald sich aber die Vorstellung eines Totenreiches vollständig durchgesetzt hatte und nun nicht mehr das Grab als Behausung der Toten galt, mithin, wie schon dargelegt wurde, dessen monumentale Ausführung unnütz wurde, war es nur natürlich, daß der anfangs noch traditionell geübte Brauch mit der Zeit völlig verschwand. So führt der Weg von selbst zum Grab ohne Steinbau, bei welchem nur die Steinsetzung symbolisch noch den alten Brauch andeutet. Damit ist zugleich das Einzelgrab gegeben, das früher schon durch die Schwierigkeit der Herstellung der Steingräber ausgeschlossen war.

Schwer zu beurteilen ist, ob in jener Zeit auch innere Gründe das Einzelgrab wünschenswert erscheinen ließen. Unwahrscheinlich ist es nicht. Solange man Massengräber hatte, war es nötig, bei jeder neuen Bestattung das Grab zu öffnen, den Toten, die früher beigesetzt waren, sich zu nähern, oft wohl sogar, um Raum zu schaffen, ihre Lage zu ändern. Dies tat man offenbar lange Zeit hindurch ohne irgendwelche Scheu: man fürchtete die Seelen der Toten nicht, sofern diese nur rite beigesetzt waren. Falls nun vielleicht in dieser Zeit die Furcht vor den Toten verstärkt auftrat, so mußte sie die Folge haben, daß man sich scheute, einem einmal beigesetzten Toten so nahe zu kommen, wie es die Nachbestattungen nötig machten, und dies mußte zur Bevorzugung der Einzelgräber führen. Die angedeutete Möglichkeit ist nicht beweisbar, sie ist aber naheliegend, da die Furcht vor den Toten, die ja schon in der frühesten Periode nachzuweisen war, zu den verschiedensten Zeiten immer wieder auftritt und auch in der nun folgenden Bronzezeit nicht zu verkennen ist.

VII.

Seelenglaube und Totenkult der Bronzezeit.

75. In der älteren Bronzezeit setzt sich das am Schlusse der Steinzeit durchgedrungene Einzelgrab[1] fort. In der Art seiner Anlage vollzieht sich archäologisch betrachtet in vielen Gegenden eine Revolution, indem an die Stelle des



Abb. 5. Durchschnitt eines Grabhügels auf Refsnæs. (Aus S. Müller, NA. I, S. 339.)

Steinschutzes nun meist ein Schutz aus Holz tritt und die Leichen zwischen Brettern oder, allerdings seltener, in vollständigen Baumsärgen liegen. Für die Geschichte der Seelenvorstellungen ist dieser Unterschied nicht wesentlich: die neuen Vorrichtungen sind nur Ersatzformen

[1] S. Müller, NA. I, S. 328ff.; Beltz, a. a. O., S. 200ff. — Auch wo sich — wie öfters — in einem Hügel mehrere ziemlich gleichaltrige Gräber finden, sind diese selbst ihrer Anlage nach doch als Einzelgräber, jeweils nur für einen Toten bestimmt, zu betrachten.

für die innerlich längst zwecklos gewordenen älteren Schutzbauten. Auch die Beisetzung der Toten in voller Kleidung und Ausrüstung mit Schuhen, Mantel und Toilettengegenständen, wozu bei den Frauen auch zahlreiche Schmucksachen kommen, und die reichliche Beigabe von Waffen bei den Männern bringt kein religionsgeschichtlich neues Moment.[2] Nur ermöglicht die bessere Erhaltung der Leichen, uns eine genauere Vorstellung der Lebensbedingungen jener Zeit und damit indirekt auch eine genauere Vorstellung davon, wie man sich wohl das Leben der Seelen im Jenseits dachte, zu machen. Auch diese reichausgestatteten Gräber finden sich über das ganze Gebiet sehr ungleichmäßig verteilt, sodaß für diese Zeit dasselbe gilt, was schon oben für die Zeit der großen Steingräber festzustellen war (s. S. 139).

76. Die Leichenverbrennung.[3] Im Verlaufe der älteren Bronzezeit[4] tritt an Stelle der Beisetzung die Verbrennung der Leichen und Beisetzung der Asche und der vom Feuer nicht zerstörten Gebeine in einer Urne. In der jüngeren Bronzezeit herrscht dieser Brauch im ganzen germanischen Gebiet allgemein.

Den Grund für diese Änderung der Bestattungsriten hat man früher meist darin sehen wollen, daß da-

---

[2] Zu unsicher, als daß irgendwelche Schlüsse darauf gebaut werden könnten, sind Spuren anderer neuartiger Beigaben und Spuren sogenannter „Totenopfer". So wissen wir nichts damit anzufangen, wenn in einem Grab zu Blengow (Mecklenburg) unter der Leiche verbrannte Tierreste, vielleicht eines Hundes, liegen. (Beltz und Wagner, S. 40 f.) Ist hier das Lieblingstier mitgegeben worden? Aber warum hat man es dann verbrannt? — Noch unsicherer sind die Spuren für Verbrennung von Frauen als Totenopfer, die Beltz, Vorgeschichte von Mecklenburg, S. 43 f., auf Grund eines Fundes in einem Grab bei Peckatel (Beltz, Vorgeschichtliche Altertümer, S. 203, Nr. 6) annimmt.

[3] Vgl. die Literatur bei S. Müller, NA. I, S. 360 ff., und Schrader, Reallexikon[1], S. 81 ff.

[4] Von den neolithischen Gräbern mit Leichenbrand (siehe Anm. 5) ist wenigstens kaum eines mit Sicherheit germanischer Bevölkerung zuzuweisen, die meisten liegen außerhalb des damals germanischen Gebietes.

mals erst der Norden seine indogermanische Bevölkerung erhalten habe, die auch die Bronzekultur mitgebracht hätte. Aber diese Erklärung ist nicht stichhaltig, da sich die Einwanderung eines Volkes in dieser Zeit nicht erweisen läßt und deshalb auch die steinzeitliche Bevölkerung schon als germanisch zu betrachten ist. Außerdem scheitert die

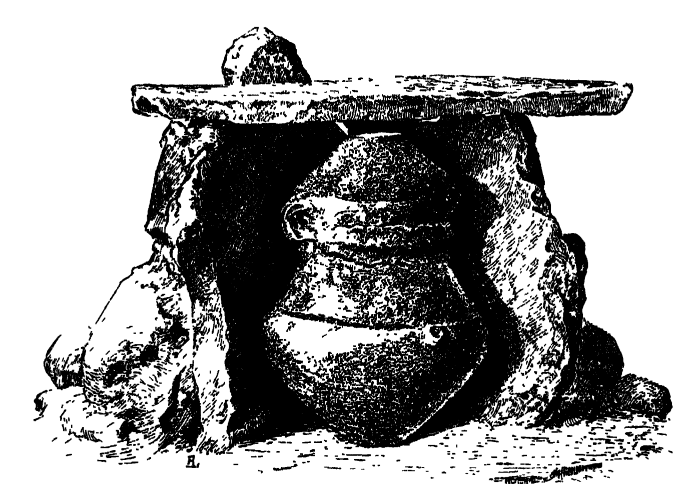


Abb. 6. Graburne, ca. 1/10 der natürl. Größe.
(Nach S. Müller, NA. I, S. 360.)

ganze Konstruktion schon daran, daß die Anfänge der Bronzekultur und der Leichenverbrennung sich fast nirgends decken, oft vielmehr Jahrhunderte auseinander liegen. Während bei den Germanen die Bronze früher auftritt als die Leichenverbrennung, ist in den südlich an das damalige Gebiet der Germanen angrenzenden Ländern die Verbrennung der Leichen bereits in der Steinzeit anzutreffen.[5]

Auch zeigen die Verhältnisse bei den anderen indogermanischen Völkern zur Genüge, daß die Sitte der Leichen-

[5] Vgl. die Zusammenstellungen bei Kossinna, Korrespondenzblatt des Gesamtvereins, 56, S. 322 f.

verbrennung gar nicht als etwas ursprünglich und spezifisch Indogermanisches gelten darf.[6]

Wenn nun also keine neue Bevölkerung als Träger der neuen Sitte anzunehmen ist, und wenn wir andererseits beachten, daß eine so fest im Seelenglauben wurzelnde Sitte wie das Begraben der Leiche nicht ohne schwerwiegende innere Gründe aufgegeben werden kann, so muß notwendig der Schluß gezogen werden, daß die Vorstellungen des Seelenglaubens in dieser Zeit eine fundamentale Umgestaltung erfahren haben und neue religöse Vorstellungen durchgedrungen sind. Über deren Natur und Herkunft waren die Anschauungen lange geteilt und sind es auch jetzt noch.

Vollständig abzusehen ist jedenfalls von der einst von J. Grimm[7] aufgestellten Theorie, daß die Leichenverbrennung eine Opferung des Toten an einen Gott bedeute. Diese Anschauung beruht auf einer Verkennung des Menschenopfers. Bei diesem wird der Lebende der Gottheit übergeben, die Tötung ist nur das technische Mittel dafür; mit anderen Worten: das „Leben" des Opfernden wird der Gott-

---

[6] Trotzdem ist die Theorie neuerdings wieder aufgenommen worden von Ed. Meyer, Alte Geschichte und Prähistorie, ZfEthnol. 41, S. 295, und von C. Rouge, Bestattungsbräuche im alten Griechenland, Neue Jahrbücher XXV, S. 396, der das Auftreten der Leichenverbrennung aus der Einwanderung der idg. Griechen erklärt.

[7] Über das Verbrennen der Leichen (1879), Kl. Schriften II, S. 211 ff., 215. — Die Theorie W. Dörpfelds (Verbrennung und Bestattung im alten Griechenland, Mélanges Nicole, 1905, S. 95 bis 104, und ZfEthnol. 37, S. 538 ff., sowie Zu den altgriechischen Bestattungsriten, Neue Jahrbücher 29, 1—26), daß bei der Bestattung in Griechenland stets Feuer verwendet worden sei, und daß diese regelmäßige „Brennung mit darauf folgender Beerdigung" der Leichen nur unter gewissen Bedingungen zur „Verbrennung" geworden sei, findet, so viel ich sehe, bei klassischen Philologen und Archäologen vorwiegend Ablehnung; vgl. Rouge, a. a. O., S. 385 ff. Sie könnte aber auch, falls sie für Griechenland richtig wäre, keineswegs für die germanischen Verhältnisse akzeptiert werden. F. Kauffmann sieht zwar, ZfdPh. 31, S. 400 f., in den Brandspuren, die sich in älteren germanischen Gräben auch schon der Riesenstuben finden, ebenfalls schon die Anfänge der späteren Leichenverbrennung; ich kann ihm darin aber nicht beistimmen.

heit hingegeben, was auch in später Zeit noch deutlich hervotritt. Deshalb ist der bereits gestorbene, nicht erst zum Zweck des Opfers getötete Mensch, ebenso wie das tote Tier kein zum Opfer geeignetes Ding (s. auch oben S. 50f.).

Der nächste Zweck der Verbrennung war jedenfalls die vollständige und rasche Vernichtung des Körpers, die in auffallendem Gegensatz zu der früheren möglichst guten Erhaltung desselben steht und eine totale Umwandlung der Seelenvorstellung voraussetzt.[8] Diese ist aber kaum unvermittelt eingetreten, sondern läßt sich wohl mit den schon besprochenen Wandlungen, die seit der jüngeren Periode der Steinzeit vermutet werden dürfen, in Zusammenhang setzen. Schon in der Zeit der Einzelgräber galt ja die Erhaltung des Leibes nicht mehr als ein Erfordernis des Seelenkultes; das ist die negative Vorstufe für die nun positiv aufgestellte Forderung, den Leib zu vernichten. Nur über die Gründe dieser Forderung kann man verschiedener Ansicht sein.

Sophus Müller[9] sieht den Grund in „höheren und reineren Vorstellungen über das Leben im Jenseits, die so tief im Glauben an eine Fortdauer der Seele trotz der Vergänglichkeit des Leibes“ gewurzelt hätten, daß man sich entschlossen habe, diesen ganz zu vernichten, „um der Seele die Fahrt in das Reich der Toten zu erleichtern“. Nach dieser Auffassung wäre also die Verbrennung im In-

---

[8] Kauffmann, a. a. O., leugnet mit einem Hinweis auf die griechischen Verhältnisse der historischen Zeit, daß die Verschiedenheit des Bestattungsbrauches Verschiedenheit der Vorstellungen über das Fortleben der Seele zur Ursache habe. Selbstverständlich ist es möglich, daß zu irgendeiner Zeit, wie in dem von Kauffmann angezogenen Beispiel, verschiedene Bräuche geübt werden, ohne daß die Ausübenden sich der ursprünglichen inneren Begründung des einzelnen Brauches bewußt sind. Das hat sich aber dann eben im Laufe der Zeiten herausgebildet; für die Zeiten, in welchen einer der Bräuche neu erscheint und ein Wechsel der Bräuche eintritt, muß — namentlich im Hinblick auf die Zähigkeit, welche die Bräuche sonst zeigen — mit sehr schwerwiegenden sachlichen Gründen gerechnet werden.

[9] a. a. O., I, S. 371. Ihm folgen andere, so auch R. Beltz, Vorgeschichte Mecklenburgs, S. 45.

teresse der Seele erfolgt. Später hat man die Verbrennung manchmal so aufgefaßt, und angenommen, durch sie werde die Seele von einer Last befreit, die sie an der Reise ins Jenseits hindere; bei den Griechen ist diese Ansicht z. B. zu belegen.[10] Ursprünglicher Auffassung entspricht dies aber nicht, vielmehr muß als das Natürliche und Wahrscheinliche betrachtet werden, daß ursprünglich die Verbrennung im Interesse der Überlebenden geschah. Die Scheu vor der Seele des Toten, die schon für den Ausgang der Steinzeit vermutet wurde, hat in dieser Zeit an Macht gewonnen und Maßregeln begünstigt, die vor der Berührung mit der Seele schützten. Solange der Leib bestand, war der Seele die Rückkehr möglich; sie ganz unmöglich zu machen, gab es nur das eine Mittel, den Leib zu vernichten. Dieser Gedankengang kommt noch in späterer Zeit, z. B. in der schon von Rohde, Psyche³ I, S. 32, herangezogenen Geschichte von *Vigahrappr*[11] deutlich zum Ausdruck; er entspricht so gut primitiver Vorstellungsweise, daß er unbedenklich auch für die frühere Epoche angenommen werden darf.[12]

77. Der historische Zusammenhang, in welchen die germanische Leichenverbrennung eingefügt werden muß, ist

[10] Vgl. Rohde, Psyche³, I, S. 26. — Durchaus als ein ursprünglich im Interesse der Seele gelegenes Verfahren faßt auch Pfuhl, Gött. Gel. Anz., 1906, 342, die Verbrennung auf. Aber die sämtlichen von ihm angeführten Methoden, die Vernichtung der Leiche zu beschleunigen, sind an sich ebenso gut als Handlungen, die dem Lebenden dienlich schienen, zu erklären.

[11] *Vigahrappr* ist ein Wiedergänger; deshalb wird seine Leiche ausgegraben und nachträglich verbrannt, die Asche wird ins Meer gestreut (Laxdœlasaga, hrsg. von Kålund, Halle 1896, Kap. 24). Weitere Belege für derartiges Verfahren mit den Leichen schädigender Toten bei R. Much, AfdA. 28, S. 316 f.

[12] Diese Erklärung berührt sich eng mit der Rohdes, Psyche, I, S. 29 ff., die zwar von klassischen Philologen vielfach verworfen wird (vgl. Mau bei Pauly-Wissowa, III, 1, S. 339, C. Rouge, a. a. O., S. 396), aber kaum mit Recht. Nur modifiziert muß sie werden, insofern, als gewiß nicht, wie R. annimmt, die Verbrennung schon ursprünglich auch im Interesse der Seele selbst vorgenommen wurde, sondern, wie im Text ausgeführt wurde, lediglich im Interesse der Lebenden.

sehr weit ausgreifend. Im Verlauf des zweiten Jahrtausends vor Christus, hier einige Jahrhunderte früher dort später, sind alle indogermanischen Völker Asiens und Europas zur Leichenverbrennung übergegangen, während sie, wie es scheint, bis dahin ebenso ausnahmslos ihre Toten unverbrannt beisetzten.[13] Die zugrunde liegenden Ideen haben sich also mit elementarer Gewalt über unerwartet große Strecken durchgesetzt. Der nächstliegende Ausgangspunkt, von dem aus die Verbrennung zu den Germanen gekommen sein muß, ist Mitteldeutschland und weiterhin ein osteuropäisches Gebiet, das sich von Galizien über die Bukowina, Rumänien, Ostrumelien, Bessarabien und Südrußland bis etwa zum Dniepr erstreckt.[14] Ob hier die Sitte spontan aufgekommen ist, oder welche weiteren Einflüsse vorliegen, können wir nicht mehr erkennen. Ausgeschlossen ist jedenfalls semitischer Einfluß; denn alle Semiten haben zu jeder Zeit nur in ganz besonderen Ausnahmefällen ihre Toten verbrannt.[15] Auch babylonischer Einfluß ist abzulehnen, da die frühere Annahme, in Babylon seien Spuren uralter Leichenverbrennung nachgewiesen, irrig ist.[16]

Für uns ist jedenfalls das wichtigste, was die germanische Leichenverbrennung lehrt, die auch schon bei Besprechung der großen Steingräber berührte Tatsache, daß die religiöse Entwicklung der Germanen auch in diesen frühen Zeiten nicht rein aus sich selbst heraus geschah. Mag der Keim der Vorstellungen, die als die Grundlage der Leichenverbrennung zu vermuten sind, auch lange schon vorhanden gewesen sein, die volle Ausbildung desselben und gleichzeitig auch die radikale rituelle Folgerung daraus geschah unter fremden Einflüssen, deren Wege im einzelnen zwar nicht feststellbar sind, die aber doch

---

[13] Vgl. die Literatur S. 148, Anm. 3 und gegenteilige Ansichten ebenda S. 150, Anm. 6 u. 7.

[14] Kossinna, Korr.-Bl. des Ges.-Ver. 56, 324. Als die Träger dieser Kultur betrachtet K. die Arier (in engerem Sinne!)

[15] Vgl. Robertson-Smith-Stübe, Rel. d. Semiten, S. 284.

[16] Ed. Meyer, ZfEthnol., 1905, S. 296. — Vermutungen über das Ursprungsgebiet des Brauches von Pfuhl, Gött. Gel. Anz., 1906, 341, und 1907, 670 f..

im allgemeinen auf den Osten zu weisen scheinen: sie mögen den alten binnenländischen Handelswegen folgend nach dem Norden gekommen sein.

78. Die Beigaben, welche die Toten erhalten, sind in dieser Zeit absolut genommen geringwertig. Schon die Bestattungsart verbot ja größere Beigaben; solche mußten — und das geschah gelegentlich — neben die Urne gelegt werden und gingen dann leicht verloren.[17] Aber wichtig ist doch, daß man die Beigaben symbolisch wenigstens durch Miniaturexemplare andeutete, und wir können daraus entnehmen, daß dieselben Vorstellungen von den Bedürfnissen der Seele herrschten[18] wie in der vorhergehenden Periode: kleine Schwerte und Dolche sind in Männergräbern sehr häufig, bei Frauen statt dessen der Schmuck. Es läßt sich daraus für die Vorstellungen vom Leben der Seele nach dem Tode nichts anderes gewinnen, als für die vorhergehende Zeit zu erschließen war. Nur das eine bleibt also als Neues bestehen, daß nun nicht mehr wie früher der Seele die Rückkehr zum Leib freistand, sondern daß sie durch das Mittel der Leichenverbrennung in jenes Totenreich fern von Berührung mit den Lebenden verbannt wurde, das schon für die Schlußabschnitte der Steinzeit angenommen werden konnte.

79. Unter den Beisetzungsriten ist noch wichtig, daß die Gebeine sorgfältig gereinigt[19] ohne Asche, Kohlen oder erdige Bestandteile in die Urne gelegt werden. Auch dieser Zug ist weitverbreitet, für Griechenland und Indien z. B. belegt[20], und hat ursprünglich gewiß einen religiösen Hintergrund, den wir jedoch nicht mehr zu erkennen ver-

[17] Verbrennung der Beigaben, wie sie bei anderen Völkern begegnet (vgl. Rohde, a. a. O., I, 24 f.), und die ganz so zu erklären ist, wie das oben S. 141 Anm. 39 erwähnte Zerbrechen, ist im allgemeinen nicht Sitte gewesen.

[18] Rein traditioneller Charakter der Beigaben ist wenig wahrscheinlich, da auch später die Beigaben zur Ausstattung der Seele als nötig erachtet wurden.

[19] Vgl. auch S. Müller, NA. I, S. 410.

[20] Oldenberg, Religion der Veda, S. 579 f.

mögen, von dem übrigens auch fraglich ist, ob er den Germanen, welche diese Gebräuche übernahmen, bewußt war oder bewußt blieb. Falls in der Zeit vor der Leichenverbrennung eine Waschung der Leiche stattfand, so könnte diese Reinigung der Gebeine die in die neuen Verhältnisse übertragene ältere Sitte sein. Wir wissen darüber aber nichts und die Reinigung der Gebeine kann sehr wohl mit aus dem Grundgedanken der Leichenverbrennung erklärt werden: maßgebend könnte der Gedanke gewesen

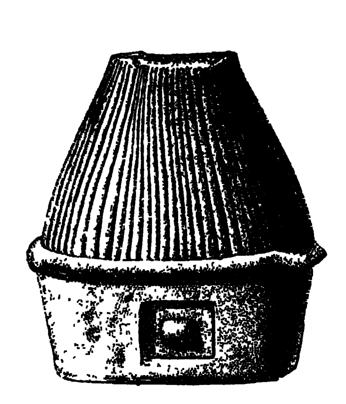


Abb. 7.
Hausurne, 1/10 der natürl. Größe.
(Nach Montelius, KGS., S. 89.)

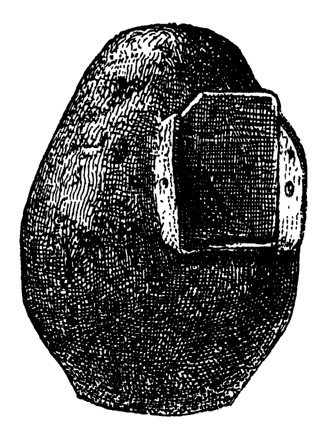


Abb. 8. Grabgefäß mit Türe,
1/5 der natürl. Größe.
(Aus S. Müller, NA. I, S. 411.)

sein, daß die Bannung der Seele nur unvollkommen sei, falls die Gebeine mit sonstigen irdischen Resten vermengt blieben.

Die gereinigten Gebeine wurden mit den Beigaben in eine Urne gelegt, deren Deckel mit Harzmasse verschlossen ward. Sofern diese Urne die übliche Urnenform[21] hat, ist sie nichts weiter als ein Aufbewahrungsbehälter, mit dem sich irgendwelche besondere Ideen nicht verbinden. Daneben gibt es aber merkwürdige Gefässe, welche nicht oben

---

[21] Siehe Abb. 6, ferner S. Müller, NA. I, S. 408.

ihre Öffnung haben, sondern seitlich eine Türe, und auch im übrigen die Form eines Hauses nachahmen. Diese sogenannten Hausurnen[22] begegnen innerhalb des germanischen Gebietes in beschränktem Umfang.[23] Die meisten stammen aus der Gegend zwischen Harz und Mulde, wo wir wenigstens am Ende der Periode Germanen annehmen dürfen, sie können wohl als germanisch betrachtet werden; je eine fand sich in der Altmark und in der Westprignitz bei Seddin, drei in Mecklenburg, einige wenige besitzen wir aus Dänemark, Bornholm und Schweden.

Man hat in all diesen Fällen also die Gebeine in einem verkleinerten Abbild einer menschlichen Wohnung, natürlich der Wohnung des Toten, beigesetzt. Dies ist eine sehr merkwürdige Inkonsequenz; denn die Zeit, in welcher die Seele des Toten eine Wohnung nötig hatte und das Grab als ihre Aufenthaltsstätte galt, ist damals längst vorüber. Wie alle Inkonsequenzen in der Entwicklung einer Religion erklärt sich auch diese als eine Erscheinung synkretistischer Art: Ein auf die alte Vorstellung des Grabes als Wohnung der Seele zurückgehender Brauch hat sich verbunden mit den auf den neuen Vorstellungen beruhenden Verbrennungsriten.

80. Unsere Kenntnis davon, in welcher Gestalt die Seelen in diesen Zeiten vorgestellt wurden, ist äußerst gering. Wir sind durchaus auf Schlüsse aus der Sprache, Rückschlüsse aus späteren Verhältnissen und auf allgemeine religionsgeschichtliche Erwägungen angewiesen. Das gemeingermanische „Seele“ (got. *saiwala*, ahd. *sêula* > *sêla*, ags. *sáwol*) ist nicht recht durchsichtig; ist die Bedeutung „beweglich“ richtig[24], so würde sie etwa auf die primitive Vorstellung der Hauchseele bezogen werden können.

Das nord. *ǫnd*, das wohl ursprünglich auf größerem

[22] Literatur bei Schlemm, S. 228 ff.; Abbildungen bei Stephani, Der älteste deutsche Wohnbau, I, S. 14, 28 ff., 34 ff.; Beltz, Vorgeschichtliche Altertümer, S. 263.

[23] Vgl. Beltz, a. a. O., Anm. 3. — Aufzählung der bis 1902 in Deutschland gefundenen Hausurnen bei Stephani, S. 5, Anm. 1; über die skandinavischen siehe S. Müller, NA. I, S. 410.

[24] Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch, s. v.

Gebiet herrschte, mit *animus* usw. etymologisch verwandt[25], kann ähnlich gedeutet werden.

Inkorporierung, Verkörperung der Seelen in irgend ein Ding und Wesen ist als etwas Natürliches vorauszusetzen. In späterer Zeit sind im Volksglauben aller Germanen die Seelen in Tiergestalt häufig anzutreffen. Da dies als eine primitive Vorstellung zu betrachten ist (vgl. oben S. 18), ist sie für Stein- und Bronzezeit als vorhanden anzunehmen.[26] Ebenso muß aus religionsgeschichtlichen Erwägungen die Verkörperung in eine Pflanze in dieser Zeit als möglich betrachtet werden

Anhang: Totemismus.

81. Nach den oben Abschnitt 14 gegebenen Ausführungen steht mit der Vorstellung von der Verkörperung menschlicher Seelen der Totemismus in engem innerem Zusammenhang. Wenn wir nun die Seele in Tier- oder Pflanzengestalt für diese Zeit ansetzen, so erhebt sich die Frage, ob auch totemistische Einrichtungen für die Germanen dieser Periode angenommen werden dürfen. Wahrscheinlich ist es a priori, da Reste davon bei fast allen Völkern zu finden sind.[27] Für die Germanen haben wir allerdings nur sehr unsichere Anhaltspunkte, so daß eine wirklich genügende Erkenntnis nicht zu gewinnen ist; R. M. Meyer ist in diesem Falle durchaus ablehnend.[28] Doch sehen wir, was man dafür ins Feld geführt hat.

Unter den später überlieferten Namen germanischer Stämme hat man eine ganze Reihe mit Tierbezeichnungen etymologisch in Verbindung gebracht[29], und es würde sich

[25] Falk og Torp, Etymologisk Ordbog, I, S. 3 f.

[26] Namentlich scheint die Vorstellung der Seele als Vogel, besonders als Rabe alt. Zusammenstellungen über das Auftreten der Seele in Tiergestalt bei Otto Tobler, Die Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage, Kiel 1911.

[27] Vgl. oben S. 25 Anm. 27.

[28] Altgermanische Religionsgeschichte, S. 486.

[29] Es sind im wesentlichen die folgenden (ich verzeichne unter der Literatur auch jene Stellen, wo den genannten Deutungen widersprochen wird): *Cuberni* und *Cugerni*, „Kuhdiebe“

natürlich fragen, ob hier, die Richtigkeit der Etymologie einmal vorausgesetzt, Benennung nach einem Totem vorliegt. Nun sind aber zuvörderst die Deutungen selbst sehr wenig gesichert. Beim Namen der Goten ist zwar der Zusammenhang mit an. *gote* „Hengst" sicher, die Bedeutung wird aber wohl mit Much (PBB. 17, 179f.) am besten direkt aus der zugrunde liegenden Wurzel **ghud* als „die Männer" angesetzt.[30]

Von den übrigen in der Anmerkung genannten Erklärungen hat nur die des Cheruskernamens ziemliche Sicherheit für sich; alle anderen sind sehr zweifelhaft, einige unhaltbar. Selbst wenn noch eine oder die andere der zweifelhaften Deutungen zu retten sein sollte, bleibt das Resultat minimal; und da außer der Benennung nach einem Totemtier auch andere Gründe[31] zu Stammnamen mit Tierbedeutung geführt haben können, muß zugegeben werden, daß uns diese Volksnamen nicht weiter helfen.

---

bzw. „Kuhsöhne" (Much, PBB. 17, 158f. und 224; dazu Hirt, PBB. 21, S. 138f.); *Cheruski*, zu **heruz*, „die jungen Hirsche" (Much, a. a. O., S. 60f.; anders O. Bremer, PBB. 11, S. 3, Anm. 3); *Teurier*, falls der Name mit anl. *Th* zu lesen ist, zu an. *þjórr*, „die jungen Stiere" (Much, a. a. O., S. 59f.; dazu Hirt, PBB. 21, 157); *Goten* (Much, a. a. O., S. 179f., Streitberg, Elementarbuch [3,4], S. 8); *Eburonen*, zu Eber (Much, ZfdA. 39, S. 23f.; Hirt, a. a. O., S. 136f.); *Frugundiones*, vom Namen eines „gefleckten Tieres" (Much, a. a. O., S. 24f.; dagegen Hirt, a. a. O., S. 135); *Helvecones*, von einem Wildnamen (Much, a. a. O., S. 25f.; dagegen Hirt, a. a. O., S. 134f.); *Abarini*, „junge Eber" (Much, a. a. O., S. 26ff.); *Batini* (Much, a. a. O., S. 31); *Chamavi*, „Hammel" (Much, a. a. O., S. 31; Hirt, a. a. O., S. 142); Κοβανδοι (= **Kōwandōz*?), „Rinder" (Much, a. a. O., S. 37); *Euthiones*, „Rosse" (Much, a. a. O., S. 39; Hirt, a. a. O., S. 139f.). — Abgesehen ist in dieser Aufzählung von jenen Namen, deren germanischer Charakter zu zweifelhaft ist.

[30] Die allgemeine Bedeutung „Männer, Helden" ist in Stammnamen auch sonst zu belegen; vgl. *Heruli* (germ. **erulōz*) u. a.

[31] Es können z. B. lobende oder spottende Vergleiche vorliegen. An solchen Ursprung auch für viele andere Völkernamen denkt namentlich Much, wohl nur zum Teil mit Recht; vgl. besonders seine Aufsätze in PBB. 17 und ZfdA. 39; dazu aber auch Hirt, a. a. O., S. 143ff.

Nächst den Stammesnamen sind einge Stammsagen von Familien zu erwähnen, die auf tierische Abstammung hindeuten. Gegen sie ergeben sich aber große Bedenken aus dem geringen Alter der Überlieferung, die eine sehr lange Tradition voraussetzt[32]; sie werden dadurch so gut wie wertlos. Die einzige, der ihr Alter eine etwas bessere Beglaubigung geben könnte, ist die merovingische Sage von der Abstammung des Geschlechts von einem Wasserungeheuer, wahrscheinlich einem Wasserdämon in Gestalt eines Stieres.[33] Aber auch darauf sei nur mit allem Vorbehalt hingewiesen. Wir besitzen auch keine Priesterbezeichnungen, die von Tieren hergenommen sind und auf alte Nachahmung des Totemtieres im Kult gedeutet werden können, wie es in Griechenland einige gibt.[34] In Amuletten, die von Tieren herrühren[35], Zeichen von Totemismus zu erblicken, ist kaum zulässig; sie reichen in den primitiven Zauberglauben zurück. Und ebenso kann das in den Sagen gelegentlich erwähnte Verzehren eines tierischen Organs zum Zweck der Erlangung bestimmter Kräfte[36] aus dem einfachen Zauberglauben seine genügende Erklärung finden, ohne daß an das Essen eines Totemtieres gedacht werden müßte.

All diese negativen Tatsachen scheinen Meyers Ansicht, die Germanen hätten keinen Totemismus gekannt, zu rechtfertigen. Trotzdem scheint sein Schluß mir vorschnell; denn in dem Mangel an Beweisen für die einstige Existenz der Vorstellung von Tiertotems liegt immerhin noch kein Beweis gegen deren Existenz, und eine andere Art von Totems, die Pflanzentotems scheinen doch in einigen anthropogonischen Sagen noch feststellbar zu sein.

[32] Z. B. bei der Schwanrittersage!

[33] Bei Gregor von Tours Hist. Franc., II, 12, Fredegar, Epitomae, IX. — Vgl. K. Müllenhoff, Die merovingische Stammsage, ZfdA. VI, S. 430 ff.

[34] Vgl. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, S. 14.

[35] Siehe unten S. 165 f.

[36] Vgl. in der nordischen Niflungensage Gotþormr, dem die Brüder Fleisch von Wolf, Schlange und Geier zu essen geben (Brot af Sigurþarkviþu, Str. 4).

82. Hierher gehört die norwegische Sage von der Erschaffung des Menschen, die in der Snorra-Edda[37] und in poetischer, weniger deutlicher Form in der Vǫluspa, Strophe 17 und 18[38] überliefert ist. *Odinn, Willi* und *Wé*, nach der Vǫluspa: *Odinn, Hønir* und *Lódurr*, fanden am Meeresstrand wandelnd zwei Bäume. (In Vǫl. heißt es nur: sie fanden *Ask* und *Embla*. Daß dies Baumstämme sind, wird nicht gesagt; nur die Prosaedda hat, ihrem Charakter als Lehrbuch entsprechend, das offenbar Bekannte nochmals ausdrücklich gesagt.) Aus diesen machten sie Menschen, indem sie ihnen Seele, Leben und Sinne gaben.

Ebenso gehört hierher die bei vielen germanischen Völkern auf Grund der Volksüberlieferung nachweisbare Vorstellung, daß die Kinder aus einem Baum gekommen sind, bzw. aus einem Baum geholt werden: so in Ostfriesland, Holland, Westfalen, Hessen, Rheinland, Belgien, Schweiz, Tirol, Siebenbürgen.[39] Selbstverständlich dürfen wir nicht erwarten, in diesen Sagen unverändert alte urkundliche Nachweise zu besitzen. Im Gegenteil, alle diese Berichte, Erzählungen und Redewendungen, welche uns solche Aufschlüsse geben, sind natürlich vielfach jünger ausgeschmückt; sehr oft ist darin eine Verschmelzung mit jener anderen Vorstellung erfolgt, daß die Kinder aus dem Wasser geholt werden, deshalb hier nun oft aus einer Quelle unter einem hohlen Baum. Das darf nicht irre machen, namentlich darf in dem jungrationalistischen Zug, daß der Baum hohl sei, nichts besonders tiefsinnig Wichtiges erblickt werden. Abzusehen ist auch von der früher be-

[37] Gylfaginning, Kap. 9.

[38] Vǫl. 12 heißt es, die Zwerge machten in der Erde Menschenbilder nach dem Geheiß Durins. Dies ist eine ganz andere anthropogonische Vorstellung, die mit der oben besprochenen nicht kontaminiert werden darf, wie von Golther, S. 526 geschah. Daß die Zwerge als die Schöpfer auftreten, ist allerdings kein sehr wesentlicher Unterschied, da dies jedenfalls kein ursprünglicher Zug ist; wichtig ist aber, daß hier offenbar an Entstehung der Menschen aus der Erde, etwa aus Steinen, gedacht wird.

[39] Literatur bei E. H. Meyer, GM., § 117; Grimm, Myth. S. 474 und Nachtrag S. 162 f.; Bugge-Brenner, S. 543 f.

lebten[40] meteorologischen Deutung des Baumes als des Wolkenbaumes, aus dem alles Leben komme. Es ist zweifellos ursprünglich ein wirklicher Baum gemeint.

Die nordische Sage zeigt einige jüngere Züge, so daß man sie sogar als christlich[41] hat ansprechen wollen, was gewiß falsch ist. Höchstens einige nebensächliche Punkte sind christlich beeinflußt. Aber auch anderes ist deutlich als jüngere Zutat zu erkennen. Wenn die Bäume nach der Vorstellung des Erzählers Snorri offenbar als Treibholz gedacht sind, so entspricht das den Verhältnissen Islands, wo andere Baumstämme unbekannt waren.[42] Ein jüngerer Zug, durch den die etwaige totemistische Grundlage stark verdunkelt wird, ist die Erschaffung eines Mannes und eines Weibes aus zwei verschiedenen Bäumen, — da ja die Totems sich nicht nach den Geschlechtern, sondern nach Stammesgruppen scheiden. Hier hat vielleicht die christliche Geschichte von der Erschaffung eines Paares eingewirkt. Jung ist natürlich, daß die Götter handelnd auftreten: die alte Sage von der Entstehung des Menschen ist in die Göttersphäre emporgehoben worden, — vielleicht ist auch das ein recht später, christlich beeinflußter Zug.

Im Zusammenhang mit diesen Sagen verdienen auch all jene Analogien zwischen Baum und Mensch in der Sprache Beachtung, auf die namentlich Meringer und R. Much nachdrücklich hingewiesen haben.[43]

---

[40] So bei E. H. Meyer, a. a. O., Mannhardt, Germ. Mythen, S. 668 f., und andern.

[41] Vgl. E. H. Meyer, Vǫluspa, S. 78 ff., und MdG., S. 450; Golther, S. 526. Antike Beeinflussung, wie sie H. Falk, Martianus Capella og den nordiske mytologi, Aarbøger f. nord. Oldkyndighed, 1891, S. 271 ff., angenommen hat, ist abzulehnen. Sie läßt sich auch nicht durch die Tatsache stützen, daß die Vorstellung auch sonst in der antiken Welt begegnet (vgl. Grimm, Myth., S. 474); denn sie ist überhaupt weitverbreitet.

[42] Vgl. E. H. Meyer, Vǫluspa, S. 83.

[43] Meringer in verschiedenen Aufsätzen der Idg. Forschungen, siehe besonders JF. 19, S. 256 ff., und unten Abschn. 109; R. Much, Holz und Mensch, Wörter und Sachen I, S. 39 ff. — Anderes mit diesen Vorstellungen zusammengestelltes Material bleibt besser beiseite, so die Etymologie von hd. *liuti* zu *liodan*, „wachsen". Auch der Spruch, daß in Sachsen die schönen

Alle diese Zeugnisse beweisen, daß die Vorstellung von der Wesensgleichheit zwischen Baum und Mensch bei den Germanen ganz allgemein herrschte und auch in der Denkweise einer späten Zeit noch außerordentlich starke Spuren hinterlassen hat. Es darf daraus geschlossen werden, daß sie bei dem primitiven Germanen prähistorischer Zeit eine große Rolle gespielt hat.

Wenn nun auch die einstige Existenz von Baumtotems durch das angeführte Material nicht strikte erwiesen werden kann, so wird doch ein ziemlich hoher Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht. Natürlich kann aber nicht der Baum schlechthin ohne genauere Bezeichnung Totem gewesen sein, sondern nur verschiedene genau bestimmte Baumsorten. Ein Versuch sie festzustellen, müßte natürlich fehlschlagen. Doch läßt sich nach den Untersuchungen von Hoops[44] erkennen, daß nur Laubhölzer in Betracht kommen können, da die ganze Kulturperiode, von der hier die Rede ist, erst in die Zeit nach der Kiefernperiode fällt, in eine Zeit, in welcher die Eiche weitaus vorherrschte, und nächst ihr die Birke, Ulme, Espe, Hasel und Erle die häufigsten Baumarten waren, während Winterlinde, Esche, ferner Mistel und Efeu selten waren. Die Buche scheint dagegen noch ganz fremd gewesen zu sein. Lokale und stammheitliche Differenzen sind schon wegen der Natur des Totems selbstverständlich, aber es ist müßig, etwa aus jungen örtlichen Volkssagen solche Differenzen feststellen zu wollen, da in ihnen der Wechsel der Baumflora in späterer Zeit berücksichtigt sein kann. Auch die nordische Sage darf kaum weiter ausgebeutet werden, zu-

Mädchen auf den Bäumen wachsen, ist wohl anders aufzufassen: er will nur die Häufigkeit in einem anschaulichen Bild ausdrücken. Die Stelle der Germania (cap. 39) über die Verehrung des heiligen Haines der Semmonen, *tamquam inde initia gentis*, darf ebenfalls nicht mit diesen Vorstellungen verbunden werden; von einer Abstammung von den Bäumen des Haines ist nicht die Rede.

[44] Waldbäume und Kulturpflanzen im germanischen Altertum, Straßburg 1905. Tabelle über die Häufigkeit der einzelnen Baumarten in nordischen steinzeitlichen Funden siehe S. 77. Über die Kiefernperiode S. 13 ff., die Buche S. 32 ff.

mal in ihr ein Baum auftritt, die Esche, der in der Steinzeit noch recht selten ist.[45]

[45] Vgl. die Tabelle bei Hoops, a. a. O., und S. 74f. Die Bedeutung von *Askr*, „Esche", ist sicher. Weniger klar ist dagegen *Embla*. Deshalb hat man sogar den Namen als eine Entstellung aus Eva und in der Doppelheit Askr und Embla ein Abbild des biblischen Paares erblickt; gewiß mit Unrecht. Gerade die etymologische Undurchsichtigkeit des einen Namens bei mangelnder lautlicher Anlehnung an die biblischen Namen und andererseits die Alliteration sprechen für hohes Alter der Namen; höchstens eine Umdeutung der vorhandenen Sage nach dem Vorbild des biblischen Berichts könnte man annehmen. — Von den aufgestellten Etymologien halte ich die von Bugge, The home of the eddic poems, S. XXVIII, zuerst versuchte und gern nachgesprochene Herleitung von **Elmbla* aus **Elmla*, Deminutiv zu *almr*, für unmöglich (vgl. auch Detter-Heinzel zur Stelle im Kommentar der Eddaausgabe S. 26; H. Sperber, PBB. 36, S. 219). Besser begründet scheint die von Sperber, a. a. O., gegebene Zusammenstellung mit gr. ἄμπελος. Sie stößt auf keine lautlichen Schwierigkeiten und gestattet auch, den ahd. Frauennamen *Embila* dazu zu stellen. Die Bedeutung wäre ursprünglich irgend ein Schlinggewächs, etwa der Efeu. Sperber denkt an Zusammenhang der Vorstellung von der Herkunft des Menschen mit dem Akt der Feuererzeugung aus zwei Hölzern. — Eine andere Etymologie für Embla würde sich ergeben aus einem Versuch H. Schröders, Ablautsstudien, S. 14f., eine german. Basis *emb*, „Pflock, Stock", nachzuweisen, zu der er auch ahd. *ambar*, „Eimer", und ahd. *imbi*, „Bienenstock", d. h. ursprünglich der den Bienen zur Wohnung dienende Stamm, stellt. Doch sind seine Ansätze nicht zwingend; namentlich ist es fraglich, ob *imbi* von gr. ἐμπίς, „Stechmücke", getrennt werden darf; vgl. Kluge, Etym. Wb., s. v.

VIII.

Zauber.

a) Amulette.

83. Während die Altertümer von Art und Wandlungen des Seelenglaubens in Stein- und Bronzezeit, abgesehen von den totemistischen Erscheinungen, ein zwar nicht vollständiges aber immerhin befriedigendes Bild geben, sind die Zeugnisse für sonstige religöse Vorstellungen in jener Zeit spärlicher und oft auch wenig sicher deutbar. Und doch ist mit Bestimmtheit manches zu erkennen. Selbst wer dem Seelenglauben die Priorität vor andern Glaubensvorstellungen zuschreibt, kann nicht annehmen, daß jener so lange Zeit während wechselnder Ausgestaltung und mehrfacher fremder Beeinflussung isoliert gestanden habe. Dagegen sprechen alle Erfahrungen, die wir bei andern Völkern machen; dagegen spricht ferner, daß in historischer Zeit Zauber, Dämonenvorstellungen und Götterkult uns auf einer Entwicklungsstufe entgegentreten, die auf eine lange Zeit der Ausbildung, Umbildung und des teilweisen Wiederverschwindens hinweist. Endlich ist man neuerdings darauf aufmerksam geworden, daß die lappischen Völker in großem Umfang germanische religiöse Elemente in prähistorischer Zeit angenommen haben, und zwar genauer in der Bronzezeit, wohl an ihrem Ausgang.[1] Die Stämme, denen sie dieses entlehnt haben, waren natürlich Nordgermanen; es darf also nicht alles für das Gesamtvolk der Germanen in Anspruch genommen werden. Nur die primitiveren Erscheinungen, die weniger differenziert zu sein pflegen, dürfen als gemeingermanisch betrachtet werden.

[1] Vgl. A. Olrik, Nordisk og Lappisk Gudsdyrkelse, Danske Studier, 1905, S. 39 ff.

84. Was wir zunächst in Stein- und Bronzezeit als verbreitete religiöse Erscheinung erwarten müssen, ist die primitive Kultform des Zaubers. Die archäologi-

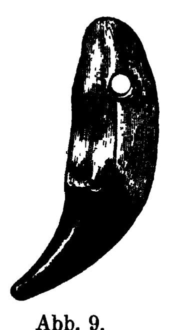


Abb. 9.
Durchbohrter Bärenzahn, als Amulett zu tragen, aus Westergötland. $^2/_3$ nat. Gr.
(Aus O. Montelius, KGS., S. 22.)

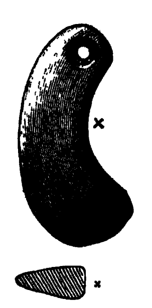


Abb. 10.
Zahnähnliches Amulett von Knochen, aus Schonen.
(Aus O. Montelius, KGS., S. 22.)

schen Funde bieten uns kein Material, aus dem der Ritus, nach welchem aktive Zauberhandlungen damals ausgeführt wurden, erkannt werden könnte. Dagegen haben wir die Belege für den Abwehrzauber in den uns erhaltenen Amulettfunden.[2] Als solche müssen einige merkwürdig gemischte Funde erklärt werden. Der reichhaltigste derselben wurde bei Frederikssund auf Seeland in einem Grab der Bronzezeit im sogenannten *Maglehøi* gemacht.[3] Man fand dort in einem verschlossenen Bronzegefäß aus dem Ende der älteren Bronzezeit einige stark abgenützte und defekte Pferdezähne, Wieselknochen, das Klauenglied eines Luchses, Wirbelknochen einer Natter, ein Stück aus

Abb. 11. Rest des Lederfutterals aus Lyngby. $^1/_3$ nat. Gr. (Aus S. Müller, NA. I, 354.)

[2] Bei Schlemm verstreut unter „Anhänger".

[3] Vgl. V. Boye, Maglehøj-fundet, Aarbøger f. nord. Oldk. 1889, S. 317—340.

der Luftröhre eines Vogels, verschiedene unbestimmbare Knochenstücke, den Rest eines Ebereschenzweiges, verschiedene Stückchen Schwefelkies, Kohle und Bronze.

Bei Lyngby auf Seeland fand man in der Gemarkung Hvidegaard eine ähnliche Kollektion[4] in einem Grab, hier nicht in einem Gefäß, sondern in einem Ledersack. Er enthielt einen Natterschwanz, eine Falkenklaue, eine aus dem Mittelmeer stammende Muschel, einige Steinstückchen, eine Pfeilspitze aus Feuerstein, ein Fragment einer Bernsteinperle und in einem kleinen fest zugenähten Ledertäschchen in eine Blase eingehüllt den Unterkiefer eines Eichhorns und einige Steinchen. Daß auch dieser Fund aus der Bronzezeit stammt, was aus ihm selbst nicht klar wird, zeigt der sonstige Inhalt des Grabes; auch ist der Ledersack durch eine Bronzenadel verschlossen. Genauer ist das Alter des Grabes dahin zu bestimmen, daß es aus der ersten Zeit der Leichenverbrennung stammt, da es zwar bereits diese Sitte zeigt, aber noch die Dimensionen jener Gräber aufweist, in welchen die unverbrannten Leichen beigesetzt wurden.

Einen dritten ähnlichen Fund machte S. Müller auf dem Garderhøi zwischen Hvidegaard und Kongens Lyngby.[4a] Aus anderen Gegenden sind mir entsprechende Kollektionen aus dieser Zeit[5] nicht bekannt, und einzelne Amulette dieser Art sind in ihrem Amulettcharakter nicht erkennbar.

Die Bedeutung all dieser Stücke im allgemeinen kann nicht zweifelhaft sein; sie wird durch späteren volkstümlichen Brauch absolut sicher gestellt: es sind Schutzamulette, selbstverständlich gegen übermenschliche schädigende Einflüsse, von denen zweierlei in Betracht kommen: Schädigung durch Zauber und Schädigung durch dämonische Wesen. So wird durch diese Funde gleichzeitig die Verbreitung des Zaubers, wahrscheinlich auch des Dämonenglaubens, die schon aus allgemeinen religions-

[4] C. F. Herbst, Hvidegaards Fundet, Annaler for nordisk Oldkyndighed, 1848, S. 336—352, mit Abbildungen, Tafel I—V, diese zum Teil auch bei S. Müller, NA. I, S. 353 f.

[4a] Vgl. Aarbøger f. nord. Oldk. 1889, S. 335 f.

[5] Aus späterer Zeit ist zu vergleichen, was Gregor von Tours über die Kollektion eines in Frankreich verhafteten Zauberers mitteilt, Hist. Franc., Buch IX, Kap. 6.

geschichtlichen Gründen anzunehmen sind, bestätigt. Der spezielle Zweck dieser Amulette im einzelnen Fall kann sehr verschieden sein; Schutz gegen Krankheiten und Verwundungen darf mit Sicherheit angenommen werden. Genauere Feststellungen könnten mit Hilfe späterer Bräuche versucht werden; da sich aber im Detail manches geändert haben kann, und auch die meisten Amulette nicht eindeutig sind, darf keine Sicherheit erwartet werden.[6]

85. In diesem Zusammenhang mag die Trepanation erwähnt werden, die merkwürdigerweise recht oft in prähistorischer Zeit geübt worden ist.[7] Die Frage allerdings, die man erhoben hat, ob die Trepanation an sich ein religiöser Akt gewesen sei, eine Weihe an einen Gott, scheint mir gar nicht diskutierbar. Und wenn man dafür die Tatsache hat anführen wollen, daß man in Frankreich zahlreiche Knochenscheiben, die aus Schädeln stammen, mit einer Durchbohrung gefunden hat, welche zeigt, daß sie an einer Schnur als Amulett getragen wurden, so beweist das nicht das geringste. Die Trepanation selbst war gewiß nur eine chirurgische Operation, die vorgenommen wurde, wenn man glaubte, durch eine Verletzung oder eine Erkrankung des Kopfes dazu genötigt zu sein. Andere Gründe sind kaum anzunehmen; da ja die Trepanation die Wehrfähigkeit beeinträchtigte, hat man sie gewiß nicht ohne zwingende Not vorgenommen. Das hindert natürlich nicht, daß das durch die Operation gewonnene Stück dann als Amulett getragen wurde.[8] Dasselbe mag auch

[6] Nur ein Beispiel: die Eberesche schützt gegen Gewitter, ist aber auch ein Befruchtungsamulett, Wuttke, § 145.

[7] Vgl. Søren Hansen, Om forhistorisk Trepanation i Danmark, Aarbøger f. n. Oldk. og Hist., 1889, S. 170—185 und Abbildung Tafel III; S. Müller, NA. I, S. 171 f.

[8] Man denke an parallele jüngere Beispiele für die Verwendung von Teilen des menschlichen Körpers als Zaubermittel. Ein Finger eines Gehenkten soll die Kundschaft ins Haus locken (vgl. Storm, Im Brauerhause, Ges. Werke IV, S. 304) und sonst alle möglichen Vorteile bringen (siehe Wuttke, Volksaberglaube ^{3}, § 188 f). Deshalb hat man gewiß keinen zu dem Zweck gehenkt, diesen Finger zu erhalten, konnte man aber zufällig einen

bei den Germanen geschehen sein, beweisende Funde haben wir allerdings nicht. Wenn es geschah, so ist es nicht schwer zu vermuten, daß ein solches Amulett gegen allerlei Kopfkrankheiten helfen und besonders wohl auch vor Verwundungen des Kopfes schützen sollte.

86. Die bisher genannten Amulette beruhen wie alle primitiven Amulette auf dem primitiven Zauberkult.[9] Neben diesen finden wir, ebenso wie in anderen Religionen, eine zweite Art von Amuletten, die mit den höheren Stufen der Religion, der Natur- und selbst der Götterverehrung zusammenhängen. Symbole aus diesen Kulten werden als Schutzamulette getragen, wobei auch dies Tragen selbst vielleicht schon wieder zum bloßen Symbol wurde. Es sind bei den Germanen dieser prähistorischen Zeit besonders Äxte und Beile, die mit der Vorstellung von Donnerdämonen zusammenzubringen sind, dann Bilder göttlich verehrter Wesen: Sonnenbilder und selbst einige wenige eigentliche Götterbilder. Da solche Amulette uns namentlich als Zeugnisse dieser höheren Stufen religiöser Entwicklung wichtig sind, wird unten an geeigneter Stelle noch von ihnen zu sprechen sein.

b) Apotropäische Zeichen.

87. Im jüngeren Bronzealter treten neu aber bald häufig zwei merkwürdige Figuren[10] im germanischen Gebiet

bekommen, so wurde er verwendet. Ebenso ist bei der prähistorischen Trepanation der Zweck der Operation und die Verwendung der Knochenscheibe auseinander zu halten.

[9] Vgl. oben S. 22f. und S. 46.

[10] S. Müller, NA. I, S. 468f. (und für spätere Zeit II, S. 87, 114, 196, 199); J. Mestorf, Vorgesch. Altert., Nr. 498, 499 (Beltz, S. 135, ist jünger); Schumann, S. 51. — Abbildungen bei S. Müller, a. a. O., und Schlemm, S. 592. — Literatur bei Schlemm, a. a. O.; vgl. besonders: L. Müller, Religiøse Symboler af Stjerne-, Kors- og Cirkelform, Danske Vidensk. Selsk. Skrifter, 5 Raekke, Afd. III, S. 69; derselbe, Det saakaldte Hagekors's Anvendelse og Betydning i Oldtiden, Kopenhagen 1877; Rob. Philips Greg, On the meaning and origin of the Fylfot and Swastika, Archaeologia Britannica, Bd. 48, London 1885, S. 292ff.; W. Schwartz, Die ursprüngliche Bedeutung des Triquetrum und

auf: die Triskele und das Hakenkreuz oder Svastika[11], letzteres ein Kreuz mit vier gleichen rechtwinklig nach rechts (vom Zentrum aus gesehen) gebogenen Armen, die Triskele eine Figur mit drei solchen Armen.

Beide Figuren finden sich bei allen indogermanischen Völkern und bei einer ganzen Reihe von Nichtindogermanen.[12] Ihre zeitliche Verbreitung im indogermanischen Sprachgebiet fällt ziemlich zusammen mit der Leichenverbrennung; sie treten im Norden also zuerst etwa zu Beginn der jüngeren Bronzezeit auf, und man muß annehmen, daß sie durch dieselbe Kulturbewegung, welche die Leichenverbrennung propagiert hat, ihre Ausbreitung

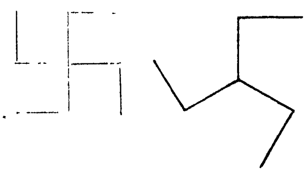
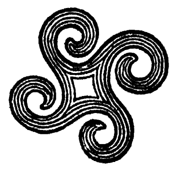


Abb. 12.
Hakenkreuz und Triskele.



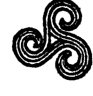


Abb. 13 u. 14.
Hakenkreuz und Triskele, ornamental behandelt. 1/2 nat. Gr. (Aus S. Müller, NA. I, 469.)

gefunden haben. Sie begegnen von da ab überall in den damals von Germanen besiedelten Ländern, teils in ein-

Svastika, ZfEthnol., 1886, Verh., S. 301 ff.; Goblet d'Alviella, La croix gammée ou Swastika, Étude de symbolique comparée, Brüssel 1889; M. v. Zmigrdzki, Zur Geschichte der Suastika, Archiv f. Anthropologie 19, S. 173 ff.; Bertrand, La religion des Gaulois, Paris 1897, S. 140—184 und 236 ff.; J. Wilson, The svastika, the earliest known symbol and its migration with observations on the migration of certain industries in prehistoric times, 1898.

[11] Sonstige Bezeichnungen bei Schlemm, a. a. O. *Triskele*, „der Dreifuß", *Swastika* entstammt dem Sanskrit. Die von englischen Archäologen zeitweilig verwendete Benennung *fylfot* (siehe oben Anm. 10 die Publikation von Greg) ist von zweifelhaftem Ursprung; vgl. Murray, Engl. Dictionary, IV, 1, S. 628.

[12] Z. B. in China, in Karthago, auch in Amerika: siehe Gruppe, Die griech. Mythen, S. 263, Anm. 6.

fachster Form, aber auch, namentlich später, dekorativ ausgestaltet mit Abrundung der Ecken, besonders wenn sie zur Dekoration von Bronzegefäßen verwendet sind.[13] Welches die ursprüngliche, sicher religiöse Bedeutung dieser Zeichen war, entzieht sich trotz vielfacher Vermutungen und Erwägungen unserer Kenntnis. Selbst daß sie gleichzeitig mit der Leichenverbrennung zuerst auftreten, kann uns nichts sagen, da das Zusammentreffen wahrscheinlich eben nur zeitlich ist und nichts für einen inneren Zusammenhang zwischen jenem Brauch und den Zeichen spricht. Sie fehlen z. B. in älterer Zeit durchaus auf den zur Beisetzung verwendeten Urnen, wo sie im Falle eines solchen Zusammenhanges zuerst[14] erwartet werden müßten. Deshalb kann die Vermutung, man habe es mit alten Feuersymbolen zu tun, durch ihr Auftreten bei uns jedenfalls nicht gestützt werden. Waren sie das von Hause aus, so zeigen sie davon im germanischen Gebiet nichts mehr.

Auch die tatsächliche, sehr mannigfaltige Anwendung der Zeichen namentlich des Hakenkreuzes in dieser wie in späterer Zeit versagt vollständig für die Erklärung ihres ursprünglichen Sinnes.

So muß auch die Deutung als Sonnensymbol[15] durchaus zweifelhaft bleiben, und ebensowenig ist ursprüngliche Beziehung zum Kult des Donnerers, die man finden wollte[16], durch wirklich Ausschlaggebendes zu erweisen.

---

[13] Vgl. Abb. 13 u. 14.

[14] Erst im Eisenalter tritt das Hakenkreuz auf Graburnen und später neben dem christlichen Kreuz auf Grabsteinen auf (vgl. Petersen, S. 111 ff.). Natürlich können diese jungen Denkmäler zur Erklärung der ursprünglichen Bedeutung nichts beitragen.

[15] So Taubner, L. Müller, Olshausen, Bertrand a. a. O. Ihnen folgend Saussaye, S. 59 f. — Rein ornamentale Entwicklung beider Figuren aus dem „Sonnenrad" (siehe unten) durch Unterbrechung und Streckung der Kreislinien wäre denkbar; sie müßte aber außerhalb des germanischen Gebietes erfolgt sein, da bei uns die Zeichen streng differenziert sind.

[16] So Schwartz, a. a. O.; J. A. Worsaae, The industrial arts of Danmark, London 1883; Petersen, S. 109; Rochholz, ZfEthnol., 1890, Verh., S. 65 f. — Wenn im Norden das Hakenkreuz später als „Thorsmarke" verwendet wird, so ist auch das natürlich jüngerer Usus.

Das einzige, was sich aus dem germanischen Material dieser Zeit tatsächlich schließen läßt, ist, daß beide Figuren als heilige, schützende, übelabwehrende Zeichen in Gebrauch waren, mit denen allerhand Gegenstände versehen wurden, und der Mangel irgendwelcher zur weiteren Erklärung brauchbaren Anhaltspunkte legt den Schluß nahe, daß die Zeichen, schon als sie nach dem Norden kamen, nur noch diese allgemeine Bedeutung hatten.

88. Ganz unklar sind in ihrer Bedeutung die Fußsohlenzeichen, paarweise Abbildungen der Sohlen, die vereinzelt auf Steinen der Bronzezeit begegnen.[17] Sie sind nicht auf den Norden beschränkt, sondern finden sich gleichfalls in andern Ländern. Für Griechenland hat man in Fußsohlen- und Sandalenabdrücken und Votivgaben derselben Form Weihungen gesehen, die für den glücklichen Verlauf einer Wallfahrt zu einem Heilgott gemacht wurden.[18] Ob ähnliches für uns vorliegt, läßt sich nicht feststellen; mir scheint der Überlieferung nach die religiöse Bedeutung der Zeichen überhaupt sehr zweifelhaft zu sein.[19]

[17] S. Müller, NA. I, S. 467 mit Abbildung; O. Montelius, Svenska forminnesfören. tidskr. X (1900), S. 190f.

[18] W. Amelung, Ex-voto an Asklepios, AfR. 8, S. 157ff.

[19] Die Deutung auf den Helschuh, den Schuh, den der Tote auf seiner Reise ins Jenseits trägt (E. H. Meyer, GM., S. 59), ist jedenfalls unhaltbar; es handelt sich in unseren Bildern gar nicht um Schuhe, sondern um nackte Füße.

IX.

Naturverehrung, Dämonen und Götter.

a) Allgemeines.

89. An der Spitze der göttlich verehrten Wesen müssen wir in dieser Zeit die nichtmenschengestaltigen Dämonen und Götter erwarten. Die Gestalt, in welcher sie auftreten, kann natürlich sehr mannigfaltig sein; leblose Dinge, Tiere, Pflanzen werden erwartet werden dürfen. Wichtig für die zeitliche Fixierung dieser Stufe sind die ersten historischen Nachrichten. Diese zeigen uns, daß in der Römerzeit die Germanen, zum mindesten die westlichen, bereits durchaus anthropomorphe Götter verehrten. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Art, wie Tacitus von ihnen spricht, besonders auch die Gleichsetzung der germanischen und römischen Gottheiten zu verstehen. Hätte Tacitus irgend etwas von nichtmenschlicher Gestalt der germanischen Götter gehört, so hätte er dies zweifellos hervorgehoben. Damals und später aber spielen in Kultus und Mythus der Germanen nichtmenschliche Gestalten aller Art eine Rolle. In ihnen müssen wir die vom Kult festgehaltenen, vom Mythus umgedeuteten älteren Gestalten erblicken, deren Blütezeit vorbei ist; diese muß für die Gesamtheit in prähistorische Zeit verlegt werden, wenn auch vieles in historische Zeit hineinreicht. Auch die Übergänge von diesen alten Formen zu rein anthropomorphen Göttern sind im allgemeinen noch der Prähistorie zuzuweisen. Es wird sich aber zeigen, daß diese Entwicklung sich keineswegs bei allen Göttergestalten ganz gleichzeitig und parallel vollzieht, daß örtliche Differenzen vorliegen und einige Übergangserscheinungen noch in später Zeit nachweisbar sind.[1]

[1] Vgl. vorläufig Verhandl. der Grazer Philologenversammlung (1909), S. 129.

Nach der Art der Wandlung ist entsprechend den genannten nichtmenschengestaltigen Gottheiten zu unterscheiden: Übergang vom Fetisch zum Gott, vom göttlich verehrten Tier zum halbmenschlichen, dann zum vollanthropomorphen Gott und ebenso vom göttlich verehrten Holz bzw. Baum zum anthropomorphen Gott. Nebenher wird nach dem früher (S. 42f.) Gesagten die Wandlung von riesischer zu normaler Größe zu erwarten sein.

Alle diese verschiedenen Entwicklungsreihen können nicht völlig lückenlos dargelegt werden, aber charakteristische Einzelerscheinungen sind doch deutlich greifbar. An erster Stelle wird eine Gottheit besprochen werden, bei welcher die Entwicklung nicht bis zu menschlicher Gestalt verfolgt werden kann.

b) Die Sonne.

90. Bis in die Zeit der großen Steingräber reichen mit ihrem ersten Auftreten die später häufiger verwendeten,

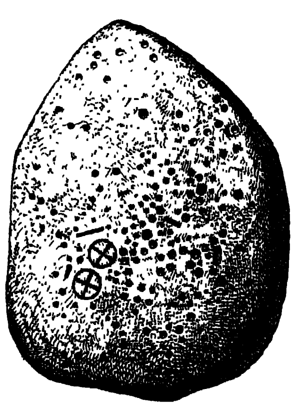


Abb. 15. Stein mit Näpfen und Radkreuzen aus Schonen. (Nach S. Müller, NA. I, 169.)

erst mit den sogenannten Näpfchen[2], später mit anderen Zeichnungen oft auf demselben Stein vereinigten Scheiben- und Radfiguren, die in verschiedener Ausführung begegnen:

[2] Siehe auch unten S. 231ff.

als einfache oder konzentrische Kreise, als Kreise mit Radspeichen in verschiedener Zahl, meist jedoch in der Art, daß zwei Durchmesser sich in rechtem Winkel schneiden und auf diese Weise ein einfaches Kreuz oder vier Radspeichen bilden: das sogenannte Radkreuz.[3] Die Bedeu-

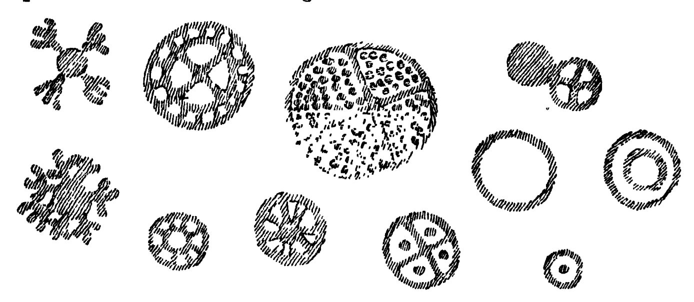


Abb. 16. Sonnenzeichen.
(Nach S. Müller, Solbilledet fra Trundholm, S. 313.)

tung dieses Zeichens, von welchem die anderen teils primitivere Darstellungen, teils Ableitungsformen[4] sind, ist leicht zu verstehen.

Man ist sich zwar auch hierüber nicht völlig einig, da das Zeichen von manchen mit dem Donnergott in Verbindung gebracht wird[5], im allgemeinen aber herrscht die

---

[3] Über diese Zeichen vgl.: L. Müller, Religiøse Symboler (s. S. 168 Anm. 10), S. 59; Gaidoz, Études sur la Mythologie Gauloise, le dieu gaulois du Soleil et le symbolisme de la roue, Paris 1886; Bertrand, a. a. O., S. 186ff.; O. Montelius, Hjulet som en religiøs sinnebild i förkristen och kristen tid, Nord. tidskrift, deutsch von A. Lorenzen, Prometheus XVI (1904), S. 241ff., 259ff., 277ff.; O. Montelius, Solens hjul och det kristna korset, Nord. tidskrift, 1901; S. Müller, Solbilledet fra Trundholm, Avec un résumé français (Saertryk af „nordiske fortidsminder" I) 1903. Weitere Literatur findet sich in diesen Aufsätzen. — Abbildungen auch bei Müller, NA. I, S. 169; Montelius, KGS., S. 136 (aus der Bronzezeit).

[4] Als solche Ableitungen, nicht als ganz anders geartete Formen, sehe ich auch die beiden oben in Abb. 16 ganz links stehenden Figuren an: es sind einfache Scheiben mit einem Kranz von ihnen ausgehender Strahlen.

[5] Vgl. E. H. Meyer, GM., S. 58.

Deutung auf die Sonne. Die am Himmel einherrollende Radscheibe ist eines der primitiven mythischen Bilder, eine der primitivsten Apperzeptionen der Sonne; entsprechend wird sie durch das Radzeichen dargestellt.[6] Wir finden dies weit verbreitet auf der Erde.[7] Das Bild entspringt aber so unmittelbar der primitiven Anschauung, daß es nicht nötig ist, diese gleichartige Wiederkehr aus einer Übertragung von einem Volk auf ein anderes zu erklären; vielmehr ist gerade dies eines der deutlichsten Beispiele dafür, wie dasselbe Motiv sich an vielen Orten in der gleichen Weise einstellt.

Es kann darnach kein begründetes Bedenken dagegen erhoben werden, daß auch für unser Gebiet dieses Zeichen mit seinen Verwandten als ein Sonnenbild gedeutet und mithin schon für die Steinzeit[8] ein Sonnenkult angesetzt wird. Auch Späteres paßt dazu sehr gut; denn die Vorstellung der Sonne als eines Rades bzw. einer Scheibe reicht, wie sprachliche Zeugnisse erkennen lassen, bis in die späte Zeit der germanischen Völker.[9]

---

[6] S. Müller, Solbilledet, S. 312 ff., stellt die merkwürdige Theorie auf, das gewöhnliche Sonnensymbol sei kein Rad (mit eigener Bewegung), sondern eine Scheibe (ohne eigene Bewegung), die gezogen werden muß. Das widerspricht aber primitiver Apperzeption. Die eigene Bewegung mußte bei dieser selbstverständlich vorgestellt werden, erst später kam das bewegende, ziehende Tier dazu, weiterhin folgte dann der das Tier lenkende persönliche Gott als fahrend, seltener als reitend gedacht.

[7] Belege zahlreich in der oben S. 174 Anm. 3 verzeichneten Literatur.

[8] S. Müller ist jetzt der Ansicht, alle Radfiguren im germanischen Gebiet gehörten in die Bronzezeit; vgl. ZdVfV. 14, S. 212. — Doch scheint mir das mit den Fundumständen nicht zu vereinbaren.

[9] Vgl. *fagrahvél* in der Alfensprache der Alvíssmál 16, und die Bezeichnung des Hundes Skoll als *hvelsvelgr himins* (Radverschlinger des Himmels), Skaldskaparmál, 54, Zusatz im Cod. R. (Sn. E., ed. Arn., I, 466; vgl. III, 1, S. 27, ed. Jónsson S. 126); die Bezeichnung „Sonnenrad" ist dem Mittelalter (Tit. 2983) und der Gegenwart bekannt. Die Bezeichnung der Sonne als Schild (vgl. Grimm, Myth., S. 585, und an. *himintarga* bei Eilifr Gudrunarson, Þórsdrápa 4, 2; Sn. Edda, ed. Arnamagn., I, 292, und

Auch spätere Bräuche stimmen zum Teil trefflich dazu. Unter ihnen sind natürlich viele ihrem Alter oder ihrer Bedeutung nach unsicher[10], andere sicher jünger, aber es bleiben genug übrig, die am besten ihre Erklärung aus der ursprünglichen Bedeutung des Radzeichens finden. So die Verwendung des *hjulkors* in Schonen gegen nächtlichen Spuk[11], der natürlich das Sonnenlicht scheut; dann das bis in unsere Tage vielerorts fortdauernde Schlagen und Werfen brennender Räder und Scheiben an Wintersonnenwende, Johanni und anderen Tagen[12], worin Reste alten sympathetischen Sonnenzaubers zu erblicken sind, allerdings schon in einer Gestalt, die auf bestimmte Festzeiten hinweist, deren Aufkommen vielleicht in die Bronzezeit gehört.

91. Nicht minder deutlich sprechen die archäologischen Überbleibsel der Bronzezeit. In dieser erscheinen nicht nur die oben genannten Radfiguren an Steinzeichnungen und Geräten in größerer Anzahl[13], wir besitzen außerdem einige archäologische Fundstücke, die uns die Richtung, in welcher sich die Sonnenvorstellung dieser Zeit bewegt, genauer erkennen lassen und deshalb von unschätzbarem Wert sind.

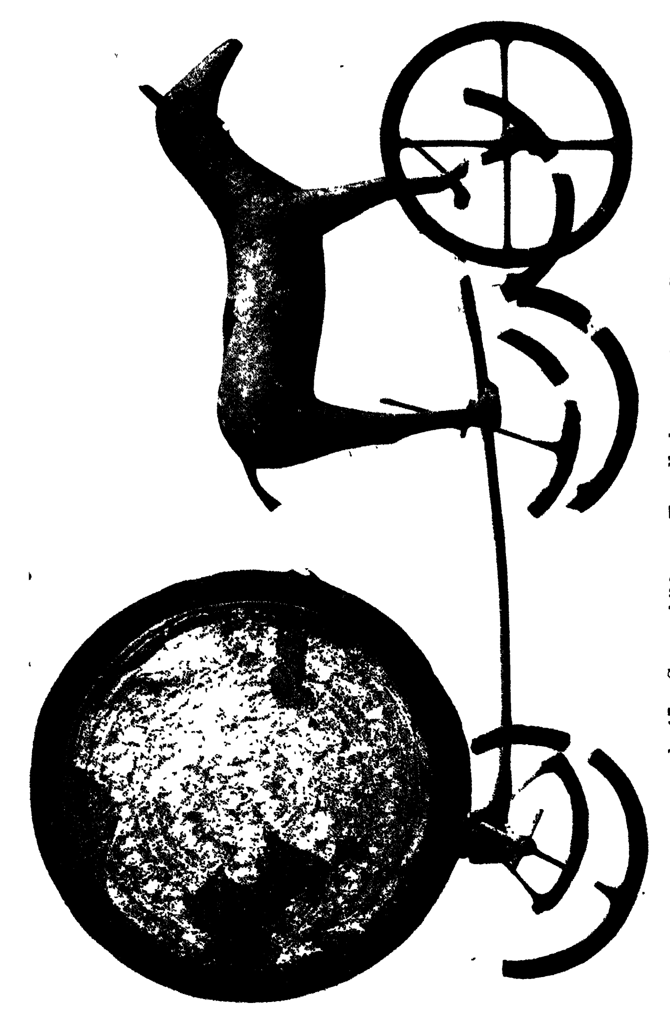
III, 1, S. 27, ed. Jónsson, S. 183; dazu Mogk, Norw.-isl. Literatur, S. 675) ist zwar ebenfalls alt, aber doch sicher jünger als die Bezeichnung „Scheibe, Rad“, da sie einen Träger des Schildes voraussetzt. Überdies ist den Steinzeitgermanen der runde Schild wohl noch unbekannt gewesen, die Bronzezeit kannte ihn, wie die Darstellungen auf den Felsenzeichnungen zeigen (siehe NA., I, S. 466 f.). In der eddischen Dichtung ist eine Umdeutung vorgenommen, wenn dort Grímn. 38 und Sigrdr. 15, 2 nicht die Sonne selbst als Schild bezeichnet, sondern von einem Schild geredet wird, der vor der Sonne steht, die Erde gegen die versengende Glut zu schützen; Literatur über diese Vorstellung bei Detter-Heinzel zu Grímn. 38.

[10] Sehr unsicher, z. B. ob die Harzkuchen, die als Opfergaben begegnen, Sonnenbilder sind; ebenso scheint mir zweifelhaft, ob geopferte Ringe als Sonnenbilder aufgefaßt werden dürfen; siehe unten S. 240, 243.

[11] Vgl. Wigström, Folkdigtning i Skåne, S. 105.

[12] Vgl. Grimm, Myth.[3], S. 515 ff., 522 ff., und Nachträge, S. 177 f.; E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde, S. 256, 259.

[13] Siehe die Abbildung bei S. Müller, Solbilledet, S. 313.



b. 17. Sonnenbild von Trundholm, ca. 1/5 nat. G
(Nach S. Müller, Urgeschichte Europas, Tafel II.)

Das wichtigste ist der sogenannte Sonnenwagen von Trundholm.[14] Dieses seltene Stück, das im Jahre 1902 beim Pflügen in der Nähe von Trundholm auf Seeland zum Vorschein kam, stammt noch aus der älteren[15] nordischen Bronzezeit. Sein wichtigster Bestandteil ist eine mit Gold belegte und mit Spiralornamenten reich verzierte Bronzescheibe von ungefähr 25 cm Durchmesser. Dieselbe stand aufrecht auf einem kleinen sechsrädrigen Bronzewagen, und zwar über der Achse des hintersten Räderpaares. Auf den Achsen der beiden vorderen Räderpaare, also ebenfalls auf, nicht vor dem Wagen stand ein Bronzepferdchen, so gedacht, als ob es die Scheibe zöge. Die Ösen an der Scheibe und am Hals des Pferdes weisen noch auf die frühere Verbindung durch eine Leine hin, überdies sind beide durch eine über den Achsen liegende Längsstange verbunden. Dieses Kunstwerk zeigt uns einmal, daß damals die Sonne nicht mehr schlechtweg als ein selbständig am Himmel einherrollendes Rad vorgestellt wurde, sondern daß man sich die Sonnenscheibe durch ein Pferd gezogen dachte. Andererseits zeigt es uns noch nicht einen anthropomorph vorgestellten Gott[16],

[14] S. Müller, Solbilledet usw. (s. S. 174 Anm. 3). Ein ausführlicher deutscher Bericht darüber von A. Olrik in der ZdVfV., 14, S. 211 ff. An beiden Orten gute Abbildung. Dazu A. Olrik und E. Lehmann, Solvogn fra Trundholm, Danske Studier, 1904, S. 65 ff., und F. Kauffmann, AfR., 8, S. 121 ff.

[15] Kauffmann, AfR., 8, S. 123, hält diese von S. Müller herrührende Datierung nicht für bindend und scheint geneigt, das Stück seiner vorzüglichen Ausführung wegen für jünger zu halten. Nur ein archaischer Stil sei festgehalten worden. Es kommt schließlich auf die Datierung des Stückes für sich allein nicht viel an. Man hat bei Kultgegenständen ältere Formen doch nur beibehalten, wenn und weil sie traditionell geworden waren; wenn also unser Stück wirklich jünger und archaisierend ist, so beweist es nur, daß ebensolche Stücke schon in älterer Zeit existierten.

[16] So auch S. Müller; dagegen allerdings Lehmann, a. a. O., S. 77, der die Vorstellung eines persönlichen Gottes durch die Darstellung der Sonne als einer vom Pferde gezogenen Scheibe nicht für ausgeschlossen hält. Auch A. Olrik, a. a. O., S. 69 f., hält es für wahrscheinlich, daß das Bild nur die unbeholfene Darstellung eines am Himmel fahrenden Gottes ist. Die Frage hängt mit der Altersfrage aufs engste zusammen. Das Bild an

wie ihn spätere Zeiten und namentlich andere Völker kennen. Merkwürdig ist die Rolle, die der Wagen dabei spielt; er ist nicht etwa der durch das Pferd gezogene Wagen der Sonne — diese Vorstellung ist jener Zeit noch fremd —, sondern dient dem ganzen Sonnenbild samt dem Pferd nur als Unterlage; und die Erklärung dieses Umstands darf jedenfalls nicht in der Annahme gesucht werden, daß der Künstler aus Ungeschicklichkeit das Pferd auf, statt vor den Wagen gesetzt habe.

Die Fundumstände legen die Annahme nahe, daß dieser Sonnenwagen eine Votivgabe[17] ist. Man ist auch darüber, soviel ich sehe, durchaus einig, wenn man auch das Detail sehr verschieden beurteilt. So nimmt E. Lehmann an, die Räder, auf denen das Bild ruht, seien nur symbolisch und sollten vorstellen, daß der Gegenstand sich fortbewege zu den Göttern hin.[18] Er weiß auch parallele Erscheinungen von anderen Völkern anzuführen, welche zeigen, daß die Räder gelegentlich diese Rolle haben.[19] Indessen ist es doch nicht das übliche Verfahren jener Zeit, in welcher Votive vielmehr der Regel nach ohne solche Vorrichtung in die Erde gelegt werden[20] (s. u. S. 243 ff.),

---

sich zeigt jedenfalls die Sonne nicht anthropomorph, und dies wird die Vorstellung zu der Zeit gewesen sein, deren Stil das Kunstwerk zeigt. Ist es jünger, so repräsentiert es eben mit dem älteren Stil auch die ältere Vorstellung. — Die Darstellung der Sonne als einer von einem Pferd gezogenen Scheibe findet sich auch bei den Indern; vgl. Rig-Veda, 7, 66, 4, 63, 2. Es soll dies dort aber einen persönlichen Gott nicht ausschließen. Jedenfalls hat sich der persönliche Gott mit einem aus älterer Zeit stammenden Bild verbunden.

[17] Vgl. über diese unten Abschn. 113 ff.

[18] A. a. O., S. 74 f.; dazu Kauffmann, a. a. O.

[19] Ebenso kommt das Boot als symbolisches Beförderungsmittel der Opfergaben bei den Finnen, vielleicht auch bei den Germanen vor; vgl. Danske Studier, 1905, S. 43 f.

[20] Nicht für zwingend halte ich auch Lehmanns Ansicht, der Beweis für den Charakter des Bildes als einer Votivgabe liege darin, daß der Gegenstand zerstört sei. Die Fundumstände zeigen allerdings deutlich gewaltsame Zerstörung; aber es ist nicht zu erkennen, daß dies zum Zweck des Opfers geschah. Die Zerstörung kann auch später erfolgt sein. Außerdem ist es durchaus

und ich möchte deshalb eine andere, schon von Müller (Solbilledet, S. 315) erwogene Möglichkeit vorziehen, daß wir nicht nur ein auf Räder gesetztes Sonnenbild vor uns haben, sondern die Nachbildung eines größeren, natürlich dann mit primitiveren Mitteln hergestellten Kultgegenstandes, nämlich eines Kultwagens[21], welcher ein Sonnenbild, bestehend aus Scheibe und Pferd, trug.

92. Die Bedeutung der Votivgabe an sich bleibt dieselbe nach Lehmanns wie nach meiner Meinung: Opferung eines Sonnenbildes[22] in irgendeiner Form ist eine Art Zauber, der auf die Sonne hinwirken, ihre Kraft steigern soll. Besonders kritische Zeiten, Mißwachs oder Ähnliches konnten die Opferung in unserem speziellen Fall veranlaßt haben. Sehr verschieden ist aber die religionsgeschichtliche Tragweite der beiden Annahmen. Wir hätten es nach Lehmanns Deutung mit einer mehr oder weniger zufälligen einmaligen Handlung zu tun, welche kaum weitere Ausblicke eröffnet. Nach meiner Ansicht dagegen könnte die Handlung an sich zwar auch zufällig sein, sie weist aber auf eine andere wichtigere Kulthandlung hin: die kultische Umfahrt eines Gottes bzw. Götterbildes. Nun hat man allerdings mit einem Schein von Recht auf den großen zeitlichen Abstand dieses Bildes von den später im germanischen Gebiet bezeugten Umfahrten[23] verwiesen und außerdem darauf, daß auch bei anderen Völkern solche Um-

---

nicht Regel, daß Votive und Opfer damals zum Zweck des Opfers zerstört wurden.

[21] Auf eine entfernte Möglichkeit sei noch hingewiesen: das Sonnenbild könnte eventuell einen Kompromiß zwischen zwei Vorstellungsweisen darstellen, nämlich zwischen der Vorstellung der durch ein Pferd am Himmel entlang gezogenen Sonnenscheibe und eines Sonnenwagens, auf dem die Sonne fährt; aber diese Erklärung ist wohl dadurch ausgeschlossen, daß die Vorstellung des Sonnenwagens jung zu sein scheint, sie kam vielleicht erst infolge der Kulthandlung, bei der die Sonne umhergefahren wurde, auf.

[22] Über die verhältnismäßig seltene Wahl eines Götterbildes bzw. seiner Verkleinerung als Votivgabe siehe Lehmann, a. a. O., S. 79.

[23] Vgl. besonders unten S. 311ff., 316, 318f.

fahrten erst aus späterer Zeit belegt sind.[24] Ich halte diese Bedenken für nicht stichhaltig. Die später berichteten Umfahrten von Göttern sind jedenfalls ein gutes Stück älter als die historischen Quellen, die von ihnen erzählen: der Nerthuskult wird z. B. von einem Kultverband berichtet, der damals offenbar schon gelockert war. Er muß also weit älter sein, und eine lange Dauer derartiger Gebräuche ist auch aus inneren Gründen durchaus wahrscheinlich:

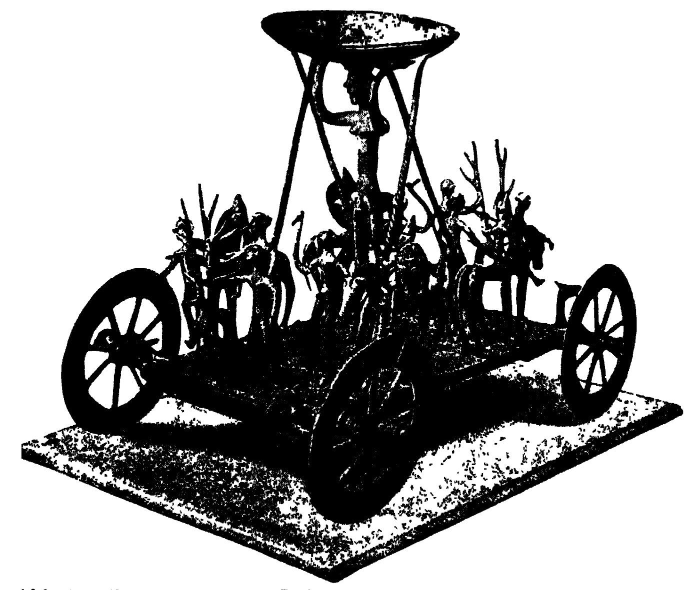


Abb. 18. Bronzewagen aus Judenburg in der Steiermark, ca. 1/5 nat. Gr. (Nach S. Müller, Urgeschichte Europas, S. 131.)

auch diese Umfahrten sind ja in ihrem Kern alte Zauberhandlungen, Fruchtbarkeits-, genauer gesagt Sonnen- bzw. Regenzauber in der Gestalt, die sie in der Zeit der persönlichen Götter angenommen hatten; sie weisen zurück auf gleichgeartete Handlungen primitiverer Zeit, als man

[24] Dies sind die Gründe, weshalb Müller sich nicht mit Bestimmtheit für die oben vorgetragene Annahme entscheidet. — Im übrigen kannten die Phönizier und Assyrer früh die Umfahrt eines Sonnenbildes.

den Zauber noch direkt ausübte, indem man noch nicht den Gott, der die Sonne heraufführen oder regnen lassen sollte, auf dem Wagen umherfuhr, sondern die Sonne selbst, oder im Regenzauber den das erbetene Wasser enthaltenden Kessel.

Endlich steht der Wagen von Trundholm als Zeugnis derartiger bronzezeitlicher Umzüge keineswegs isoliert da. Ein verwandtes Stück ist der allerdings nicht germanischem Gebiet entstammende Wagen von Judenburg[25] im Museum von Graz, der ebenfalls der Bronzezeit angehört und wohl



Abb. 19. Kesselwagen von Peckatel bei Schwerin, ca. 1/8 nat. Gr. (Aus R. Beltz, Die vorgesch. Altertümer d. Großh. Mecklenburg-Schwerin, Tafel 34, Abb. 114.)

die Nachbildung eines Kultwagens ist, auf dem ein Kessel zum Zweck des Regenzaubers umhergefahren wurde[26], wobei auch ein Hirschopfer eine Rolle gespielt zu haben scheint.[27]

Ebenfalls zum Regenzauber dienten vielleicht die Kesselwagen[28], von denen im dänischen Gebiet und in

---

[25] Literatur und Beschreibung bei Undset, Antike Wagen-Gebilde, ZfEthnol., 1890, S. 58 ff. Abbildungen bei Forrer, Tafel 272, Fig. 2; Schlemm, S. 436a.

[26] Über Regenzauber siehe auch E. Lehmann, Danske Studier, 1904, S. 75 ff.

[27] R. Meringer, JF., 16, S. 246 f., betrachtet das Hirschopfer als den Kernpunkt des Umzugs.

[28] Vgl. Lehmann, a. a. O., S. 75 f.

Mecklenburg mehrere zutage gekommen sind.[29] Ich trage jedoch Bedenken, sie für die Religionsgeschichte zu verwerten. Da die Wagen selbst südeuropäische bzw. phönizische Vorbilder haben[30], müßten auch für ihre kultische Verwendung orientalische Einflüsse angenommen werden.

Jedenfalls dürften diese Zeugnisse neben den religionsgeschichtlichen Erwägungen genügen, die Bedenken Müllers gegen die Annahme eines derartigen kultischen Umzugs als gegenstandslos zu erweisen.

Ein genaueres Bild, wie der Umzug sich vollzog und welcherlei Bräuche damit noch verbunden waren, können wir freilich nicht gewinnen. Für wahrscheinlich halte ich, daß, ebenso wie in der Votivgabe das Pferd geopfert wurde, so auch die Umfahrt mit der Opferung des Pferdes schloß.

Die Erklärung des Trundholmer Sonnenbildes als einer Nachbildung eines zur Umfahrt der göttlich verehrten Sonne dienenden Kultwagens führt nun aber notwendigerweise zu einem weiteren Schluß. Es ist kaum denkbar, daß ein solches Kultrequisit existierte ohne eine periodisch geregelte[31] Kultordnung. Eine solche stimmt auch nach dem oben S. 47 Ausgeführten vollständig zu der Kulturstufe, die bei den Germanen damals anzutreffen ist. Viehzucht und Ackerbau sind für die Bronzezeit gesicherter Kulturbesitz, mit ihnen geht die periodische Regelung der Lebensgewohnheiten Hand in Hand, ihnen dienen die aus alten Zauberriten gesteigerten Kulte. Die Stufe des reinen Fetischismus ist in dieser Zeit für die Germanen also überwunden, dagegen konnte es wahrscheinlich gemacht werden, daß totemistische Einrichtungen ihnen damals nicht ganz fremd waren.

---

[29] Zu Skallerup in Seeland, Ystad in Schonen, Peckatel in Mecklenburg. Lisch, Mecklenb. Jahrb. IX, S. 372, Tafel 1—3, und Jb. 25, S. 215 ff.; Undset, a. a. O., S. 56 ff.; Schlemm, S. 282 ff. Über weitere Parallelen siehe Reinecke bei Lindenschmit, Altert. unserer heidn. Vorzeit, V, Tafel 38, und Beltz Vorg. Altert., S. 193. Von einigen werden die Kesselwagen als Räucherwagen bezeichnet.

[30] Undset, a. a. O.; O. Montelius, Svenska fornminnesföreningens tidskrift XI, S. 1 ff., 18 ff.

[31] Gegen ein jährliches Sonnenfest E. Lehmann, a. a. O., S. 78, aber ohne Gründe.

93. Der Fund von Trundholm ist der einzige große Bronzefund, der auf die Sonne mit Sicherheit zu beziehen ist. Man hat zwar auch bei einigen anderen Gegen-

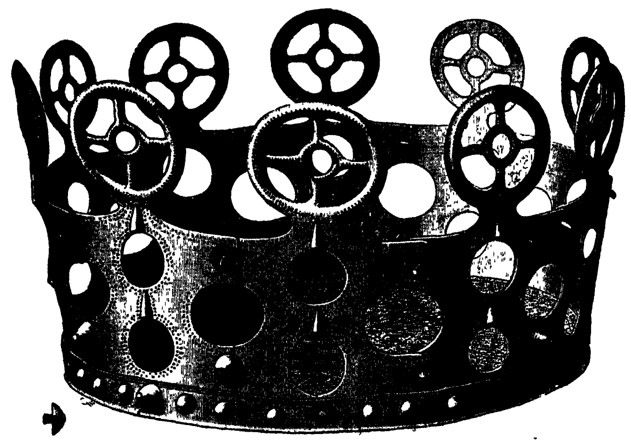


Abb. 20a. Bronzescheibe von Ystad, ca. $^1/_6$ nat. Gr.

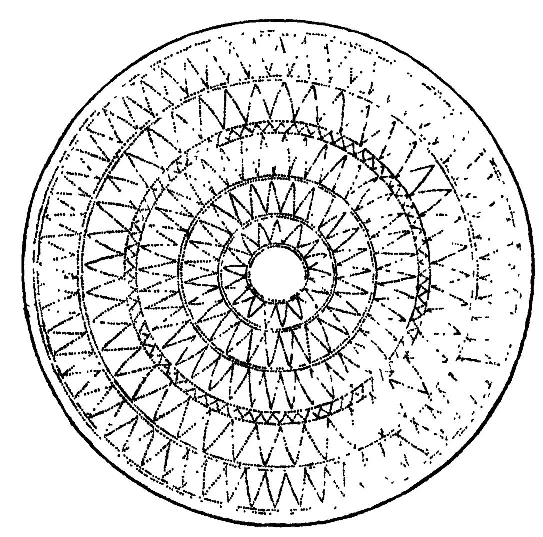


Abb. 20b. Ansicht der Scheibe allein.
(Nach Montelius, KGS., S. 137.)

ständen solche Beziehung finden wollen: so bei einer kostbaren Bronzescheibe, die auf einem Ring mit zehn vierspeichigen Bronzerädern ruht, gefunden bei Ystad in Schonen[32], ebenso bei einer mit Klapperblechen verzierten Bronzescheibe aus dem Ende der Bronzezeit, gefunden bei

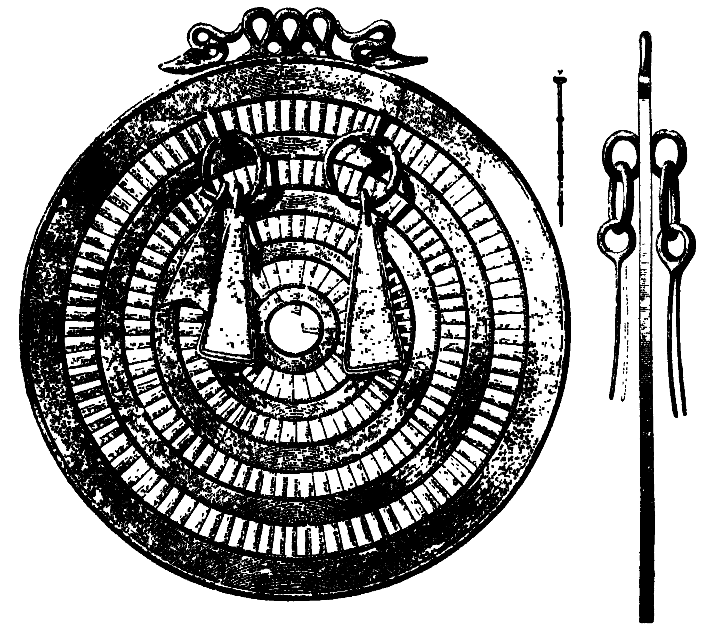


Abb. 21. Pferdegeschirr von Eskelhem, 1/8 nat. Gr. (Nach Montelius, KGS., S. 138.)

Eskelhem in Gotland.[33] Was die erste Scheibe zu bedeuten hat, ist ganz unsicher; daß sie ein Altarschmuck sei (Montelius, KGS., S. 138), ist nur eine Hypothese, die durch keine parallelen Funde gestützt werden kann. Die Scheibe von Eskelhem gehörte zu einem Pferdegeschirr[34] oder zum

---

[32] Abbildung 20a und 20b; vgl. dazu auch Lehmann, Danske Studier, 1904, S. 79.

[33] Abbildung 21 von vorn und von der Seite.

[34] Montelius, KGS., S. 140. Ausschlaggebend sind neben den mit ihr zusammen gefundenen Teilen von Pferdegeschirren

Schmucke eines Wagens. Ob beide Scheiben, wie die Ornamentik der zehn Rädchen bei der erstgenannten, des inneren Kreisfeldes bei der zweiten zu zeigen scheint, wirklich die Sonne bedeuten, läßt sich nicht bestimmen. Es wäre durchaus möglich, daß jene Zeit das alte Sonnenzeichen auch bereits rein ornamental verwendete; diese Annahme wird durch sein Auftreten an Gebrauchsgegenständen: Messergriffen, Nadeln und Kämmen, die zum Teil auch noch in die ältere Bronzezeit gehören, nahegelegt.[35]

Zweifellos religiöse Bedeutung haben dagegen Miniaturrädchen aus Bronze, die als Amulette aufzufassen sind; es fehlt jedoch, so viel ich sehe, an sicher germanischen Funden unter ihnen.[36]

94. Versuchen wir zusammenfassend den Punkt der Entwicklung zu markieren, den Sonnenvorstellung und Sonnenkult in dieser Zeit erreicht haben, so wäre also folgendes festzustellen: Vorgestellt wird die Sonne als Rad oder Scheibe[37], die durch ein Pferd am Himmel gezogen wird. Dies kann als Vorstufe zur Vorstellung von einem Himmelsroß oder von einem Sonnenwagen angesehen werden, die später vorkommt. Von der Vorstellung eines anthropomorphen Sonnengottes findet sich keine Spur, was zu späteren Verhältnissen sehr gut paßt, da wir einen stark hervortretenden persönlichen Sonnengott bei den Germanen tatsächlich nicht finden.

die Klapperbleche, da man solche zu verschiedenen Zeiten an Pferd und Wagen anzubringen liebte.

[35] Vgl. die Abb. bei Forrer, Tafel 32, Fig. 4, und S. 313, Abb. 242, S. Müller, NA. I, S. 257.

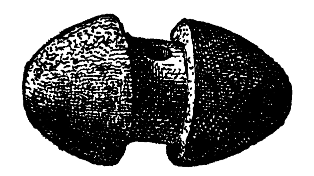
[36] Die bei Forrer, Tafel 32, Fig. 8, Tafel 34, Fig. 8—10, abgebildeten Exemplare sind nicht germanisch.

[37] Rad und Scheibe und ihre Ableitungen sind nicht die einzigen auf die Sonne gedeuteten Zeichen jener Zeit, aber meines Erachtens die einzigen, bei welchen diese Deutung einen soliden Hintergrund hat. So hat man Svastika und Triskele als Sonnensymbole deuten wollen, ohne genügenden Grund (siehe oben); ebenso die Boote, welche auf Felsenzeichnungen (siehe oben S. 64f.) häufig begegnen (Müller, NA. I, S. 470), auch die Boote, die als Votivgabe gefunden wurden (siehe unten S. 239f.), endlich auch die Beile und Äxte mit religiöser Bedeutung (siehe unten S. 188ff.). Überall liegt eine andere Erklärung weit näher.

Der Sonnenkult kannte jedenfalls die Handlungen alten Sonnenzaubers, die im einzelnen natürlich nicht greifbar vorliegen. Was aber in späterer Zeit an Sonnenfeuern, an Verwendung von Sonnenrädern begegnet, muß in seinen Keimen in diese Zeit zurückreichen.[38] Bereits ein jüngerer Ausläufer des alten Sonnenzaubers liegt vor in der Opferung des Sonnenbildes.[39] Periodische Regelung des Sonnenkultes konnte mit großer Wahrscheinlichkeit festgestellt werden, und gleichzeitig ergab sich ein Beleg dafür, daß dabei eine kultische Umfahrt eines Sonnenbildes eine Rolle spielte.

c) Gewittergottheiten.[39a]

95. Abbildungen von Äxten und Beilen, die in anderen Ländern, z. B. in Westeuropa[40] häufig sind, begegnen im



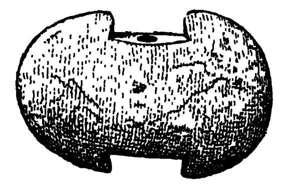


Abb. 22 u. 23. Beilförmige Bernsteinperlen der Steinzeit. (Aus S. Müller, NA. I, 150.)

germanischen Gebiet in der Steinzeit nicht, in der Bronzezeit nur vereinzelt.[41] Um so häufiger sind die Nachbil-

---

[38] Siehe oben S. 176.

[39] Sonstige Arten des Sonnenopfers sind für diese Zeit nicht zu belegen; weder das Butteropfer, das heute in Norwegen allgemein ist (vgl. J. Mortensson und A. Olrik, Spor af Soldyrkelse i Norge, Danske Studier, 1905, S. 115 ff.), noch das auf einem Hügel dargebrachte Steinopfer (a. a. O., S. 116 f., 120) ist als alt nachweisbar.

[39a] Vgl. zu diesem Abschnitt auch die mir erst während der Korrektur bekannt gewordene Schrift von Chr. Blinkenberg, Tordenvåbenet i Kultus og Folketro, Kopenhagen 1909; ferner Blinkenberg, Tordenvåbenet i danske Oltidsfund, Fästskrift till H. F. Feilberg (1911), S. 57 ff.

[40] E. Cartailhac, La France préhistorique, 1889, S. 236 ff.; Renel, Religions de la Gaule, S. 102.

[41] Siehe S. 189.

dungen von Beilen und Streitäxten.[42] Darunter sind solche Exemplare zu verstehen, die für den praktischen Gebrauch

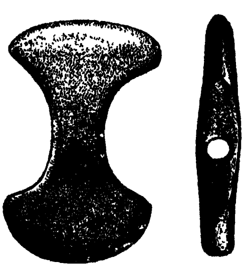


Abb. 24. Hängezierat aus Knochen, Steinzeit, aus Westergötland. (Nach O. Montelius, Kulturgeschichte Schwedens, S. 22.)

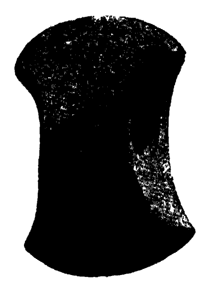


Abb. 25. Symbolische Axt der Steinzeit, $^{2}/_{3}$ nat. Gr. (Aus S. Müller, NA. I, 170.)

als Waffe oder Werkzeug ihrer Größe oder sonstigen Beschaffenheit wegen nicht in Betracht kommen. Miniaturbeile

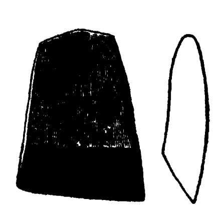


Abb. 26. Steinerne Votivaxt aus Gotland. Steinzeit. Nat. Gr.

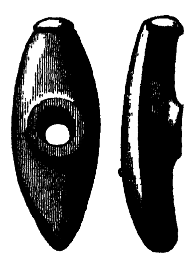


Abb. 27. Steinerne Votivaxt aus Helsingland. Steinzeit. $^{1}/_{2}$ nat. Gr.

(Aus Montelius, KGS., S. 56.)

von 5 cm an sind nicht selten, und noch kleinere finden sich aus Stein und Bernstein hergestellt unter dem Schmuck

[42] Zusammenstellungen bei Montelius, Solgudens yxa och Tors Hammare, Svenska fornminnesföreningens tidskrift 10, S. 284; vgl. S. Müller, NA., I, 171 f.; Montelius, KGS., S. 55 f., 68 f. Mestorf, Vorgesch. Altert. aus Schleswig-Holstein, Nr. 31, 116 bis 124, 735, 736..

der Frauen in vielen Gräbern. Die Formen sind verschieden, einfache Axtformen und Doppeläxte finden sich in ziemlicher Zahl.[43] Auch größere Beile können durch ihre Beschaffenheit (oder durch die Fundumstände) zeigen, daß sie keinem praktischen Gebrauch dienten. So sind Feuersteinäxte, sobald sie eine gewisse Größe erreichen, unbrauchbar, weil sie zu leicht zerspringen; von solchen fand man eine ganze Reihe bei Ryssvick in Södra Småland.[44]

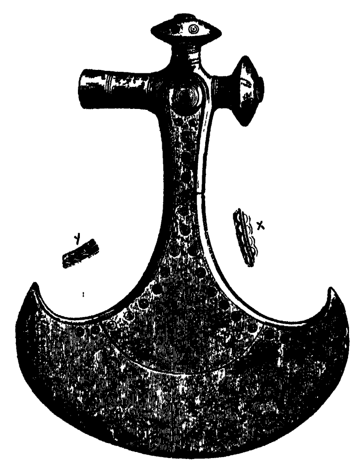


Abb. 28. Votivaxt aus dünner Bronze, Södermanland, 1/6 nat. Gr. (Aus Montelius, KGS., S. 135.)

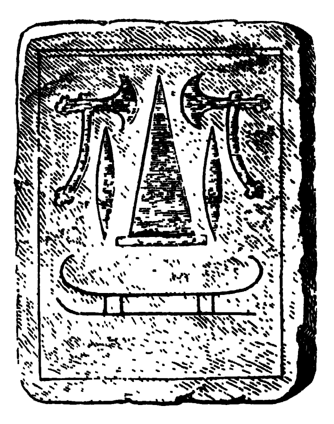


Abb. 29. Wandstein aus dem Grab von Kivik mit den Abbildungen von Äxten. (Aus Montelius, KGS., S. 136.)

Noch deutlicher wird dies bei einigen Äxten der Bronzezeit, wie man je zwei in Södermanland bei Skogstorp und in Jütland gefunden hat. Bei diesen zeigt Form und Ausarbeitung größte Vollkommenheit, Sorgfalt und Kunst, sie zeigen die gute Technik der ausgehenden älteren Bronzezeit, bestehen aber aus dünnster Bronze,

---

[43] Abbildungen u. a. Svenska fornminnesfören. tidskrift 10, S. 285.

[44] Montelius, KGS., S. 56 f.

die über einen Tonkern gegossen ist und unfähig sein muß, einen Schlag auszuhalten.[45] Bei ihnen und ebenso bei den Steinäxten von Ryssvik weisen auch die Fundumstände auf religiöse Bedeutung (s. unten). Zu diesen Bronzebeilen kommt noch eine bildliche Darstellung aus der ältesten[46]



Abb. 30. Silbernes Hammeramulett aus Uppland, Vikingerzeit, 4/5 nat. Gr.

Abb. 31. Silbernes, mit Gold und Filigran verziertes Hammeramulett aus Östergötland, Vikingerzeit, 4/5 nat. Gr. (Aus Montelius, KGS., S. 309.)

Bronzezeit, in einem Grab bei *Kivik* in Schonen, bei welcher wir symmetrisch rechts und links von einer Pyramide[47] zwei Bilder von Äxten sehen, die in ihrer Form den genannten Bronzebeilen genau entsprechen.

[45] Abb. bei Montelius, KGS., S. 135, und Sv. fornminnesfören. tidskrift 10, S. 286.

[46] Über die Altersbestimmung vgl. Montelius, Sv. fornminnesfören. tidskrift 10, S. 296.

[47] Ob diese selbst, wie S. Nilsson annahm, ein Sonnensymbol ist, muß zweifelhaft bleiben, da wir sonst im germanischen Gebiet nichts Derartiges haben (vgl. Montelius, a. a. O., S. 287).

96. Äxte und Beile sind bei anderen Völkern als Fetische wie als Symbole und Götterattribute weit verbreitet, und auf Grund dieser Parallelerscheinungen darf man auch diesen germanischen Äxten und Beilen, die keine Gebrauchsgegenstände sein können, religiöse Bedeutung zuschreiben. Die kleineren Miniaturbeile dürfen als Amulette erklärt werden (s. oben), die man trug, um sich gegen die Bedrohung einer übermenschlichen Macht, eines Dämons zu schützen, später um sich in den Schutz eines Gottes zu stellen.[48] Die größeren Exemplare sind wohl Opfer- und Votivgaben gewesen; man opferte dem Gotte die Waffe, deren er bedurfte. Es ist interessant, daß solche Opferungen auch schon aus der Steinzeit in mehreren Fällen vorliegen: sowohl die fünfzehn Äxte von Ryssvik, wie fünf ebensolche Äxte von Bro in Nerike und sieben Äxte von Kulstäde auf der Insel Gotland[49] zeigen die charakteristischen Formen der Deposition von Votivgaben. Welcher Art ursprünglich die Gottheit ist, der diese Äxte geopfert werden, läßt sich nicht ausschließlich auf Grund der Parallelen bei anderen Völkern beantworten, da Einzelentwicklungen überall vorliegen können.

Meistens werden Axt und Doppelaxt als Waffe des Sonnengottes[50], allgemeiner des Himmelsgottes betrachtet. In der Tat sind sie als solche bei den verschiedensten Völkern nachzuweisen: bei Indern, Assyrern, mehreren kleinasiatischen Völkern, Griechen und Römern, kaum[51] bei den Kelten. Da es andererseits keinem Zweifel unterliegen kann und auch für die genannten Völker deutlich nachweisbar ist, daß die Axt als Blitz, mithin als Waffe des Gewitter-

[48] Vgl. Sv. fornminnesfören. tidskrift 10, S. 2:5. Das Hammeramulett reicht bis in die späte Vikingerzeit herunter; vgl. a. a. O., S. 290, und 11, S. 29, 32.

[49] Vgl. Montelius, KGS., S. 57.

[50] So Montelius, Solgodens yxa, S. 277 f. — Siecke, Götterattribute und sogenannte Symbole, S. 167 ff., betrachtet die Axt als die Mondsichel, wogegen allein das schon spricht, daß die ältesten Formen der Amulettbeile keinerlei Anlehnung an die Form der Mondsichel zeigen.

[51] Gallische Darstellungen von Göttern mit einem Hammer, einer Axt sind römisch beeinflußt; vgl. Bertrand, S. 318, 354.

gottes aufgefaßt wird, so hat Montelius geschlossen, Sonnen- und Blitzgott seien ursprünglich identisch. Ich halte diesen Schluß nicht für richtig; vielmehr scheint mir gerade diese Identifizierung beider Götter unursprünglich und jung zu sein; das ganze Material, wie es Montelius vorlegt, ist ja weit entfernt, primitive Verhältnisse wiederzuspiegeln. Wenn nun auch bei zahlreichen Völkern die Identifizierung eingetreten ist, so spricht das nicht für andere; für die Germanen scheint sie sehr fraglich; man bleibt am besten beim Nächsterkennbaren.

Primitiver Anschauung entspricht zweifellos die Vorstellung des Gewitters als eines Kampfes, bei welchem eine Waffe geschleudert wird. So ist zunächst das Beil, die Axt, ein primäres mythisches Bild des erschlagenden Blitzes und Donners[52], in zweiter Linie Waffe eines Gewitterwesens irgendwelcher Art, das ursprünglich auf primitivster Stufe sicher nicht mit einem anderen umfassenderen Gott zusammenfiel, da es solche noch nicht gab, eines Naturdämons, der nichts weiter war als der Gewitterer. Später ändert sich das mit dem Aufkommen großer und persönlich gefaßter Göttergestalten. Der Himmelsgott als der Urheber des Gewitters kann dann die Gestalt des Donnerers in sich aufnehmen und als solcher die Waffe führen — oder der Donnerer kann sein Machtgebiet erweitern und als Himmelsgott erscheinen. Das erstere ist wohl das Näherliegende. So ist die Axt als Waffe des Himmelsgottes leicht verständlich. Wenn dann auch der Sonnengott diese Waffe führt, so ist das nur möglich, falls auch Himmelsgott und Sonnengott in eines zusammenfließen. Das ist der Standpunkt, auf welchem wir die genannten asiatischen und südeuropäischen Völker finden. Es folgt daraus aber noch nicht dasselbe für die Germanen der Stein- und Bronzezeit. Bei ihnen braucht die Entwicklung damals noch nicht diese Stufe erreicht zu haben, sie muß überhaupt nicht denselben Weg gehen. Wie es sich damit tatsächlich verhält, ist dank der sehr genau bekannten Gestalt des späteren Donnergottes und dank primitiverer, in alter Zeit in Resten und selbst bis heute im Aberglauben festgehaltener Vorstellungen ziemlich gut zu erkennen. Auch

[52] Vgl. auch M. Much, Die Kupferzeit, S. 81 ff., Anm. 2.

bei den Germanen muß darnach als die ursprünglichste Vorstellung die auch heute noch nachlebende Vorstellung vom Gewitterfetisch, dem Donnerkeil[53], gelten. Ihm wird zunächst, ohne daß ein persönlicher Urheber angenommen wird, die Kraft zugeschrieben, als Gewitterschlag vernichtend auf die Erde und in die Erde zu fahren.[54]

An der Stelle dieses Fetischs sehen wir später eine von einem göttlichen Träger geschleuderte Waffe.[55] Für die Waffe sowohl wie für ihren Träger werden nun verschiedene Formen zu erwarten sein: die Waffe kann je nach der kulturellen Stufe der Zeit verschiedene Wandlungen durchmachen, als Träger können, theoretisch betrachtet, verschiedene Arten göttlicher Wesen vom sogenannten Sondergott an (s. oben S. 36) bis zum persönlichen Gott erscheinen. Welcher Art die Erscheinungen der einzelnen Zeiten sind, ist schwer zu sagen; einige Anhaltspunkte sind aber doch vorhanden.

97. In historischer Zeit finden wir in einem großen Teil des germanischen Gebietes verbreitet als Gewittergott

---

[53] Grimm, Mythologie³, S. 149, und Nachträge, S. 67; E. H. Meyer, GM., S. 91; derselbe, Deutsche Volkskunde, S. 199; Wuttke, Volksaberglaube, § 111.

[54] Im Mittelalter (vgl. Saxo Gramm.) wurden, wie auch heute noch, die ans Tageslicht kommenden Steingeräte der vorhistorischen Zeit als solche Donnerkeile bezeichnet; vgl. S. Müller, NA. I, S. 173; Montelius, KGS., S. 68. Man hat deshalb annehmen wollen, die ganze Vorstellung sei erst durch dies Erscheinen der nicht mehr verstandenen Steingeräte geweckt worden. Dem widerspricht doch wohl die weite Verbreitung der Vorstellung vom steinernen Donnerkeil. Außerdem war in jenen Zeiten, als man anfing, über den Zweck der Steine nachzudenken, die Periode, in welcher die Vorstellung eines vom Gewitter geschleuderten oder im Gewitter herabfallenden Steines entstehen konnte, längst vorbei. Wir müssen annehmen, daß sie als altes Erbgut vorhanden war und nun mit den zutage kommenden Steingeräten verbunden wurde. (Vgl. auch Blinkenberg, a. a. O., S. 36ff.) — Alt scheint auch eine ganz andere Vorstellung, daß der Donnerkeil in der Erde erst infolge des Gewitterschlages entsteht; vgl. Wolfram v. Eschenbach, Willehalm 12, 6.

[55] Vgl. dazu auch H. Usener, Götternamen, S. 286, und Keraunos, Rhein. Museum, NF. 50, S. 1ff.

**þunaraz*, ahd. *Donar*, nord. *Thórr*: Sein Hammer, ein Doppelhammer, ist im Norden ein geschmiedetes Kunstwerk, das selbstverständlich erst der Eisenzeit angehören kann. Sehen wir uns nach einem Zwischenglied um zwischen diesem die Eisenwaffe tragenden Gott und dem Gewitterfetisch, so müssen wir ein Gewitterwesen mit einer Waffe aus Bronze oder Stein, dem alten Donnerkeil, erwarten.[56] Ein die Bronzewaffe schleudernder Gott wäre sicher ein Produkt der Bronzezeit, ein die Steinwaffe schleudernder kann mit seiner Entstehung in die Steinzeit hineinreichen — möglich wäre allerdings, daß er erst der Bronzezeit angehört und nur der alte Steinfetisch als sein Attribut fortdauert, daß er die Steinwaffe nur führt, weil er sie im alten Donnerkeil vorfand. Für diese zweite Möglichkeit werden wir uns namentlich mit Rücksicht darauf entscheiden müssen, daß im Steinalter menschengestaltige Götter noch kaum angesetzt werden dürfen. Selbst für die ältere Bronzezeit ist dies noch zweifelhaft; denn das Sonnenbild von Trundholm zeigt, daß damals die Sonne nicht als persönliche Gottheit verehrt wurde. Beweisend für andere Gottheiten ist dies indessen nicht, da ja, wie schon gesagt, eine stark hervortretende persönliche Sonnengottheit bei den Germanen überhaupt nicht zur Ausbildung gelangte.

Anders bei den Gewitterdämonen — es wäre falsch, nur von einem einzigen solchen zu reden, denn es mögen zeitlich und örtlich verschiedene verehrt worden sein —; diese, die weit gewaltsamer und rücksichtsloser in das tägliche Leben eingriffen, können sehr wohl recht früh als anthropomorph, vielleicht auch als persönlich vorgestellt worden sein. Namen tun nichts zur Sache, aber einer derselben scheint doch samt seinem Namen in einer später sehr beliebten nordischen Sage[57], die freilich meist

[56] Auch im Indischen trägt der Donnerer — dort indessen stets Indra — erst eine Waffe von Stein, dann von Bronze, endlich von Eisen.

[57] Sie ist erzählt Skaldskaparmál, cap. 17; der Kampf zwischen Thor und Hrungni war dargestellt auf dem Schilde des Skalden *Thióðólfr enn hvinverski* und ist nach dieser Darstellung von Thiodolf im Haustlǫng besungen; vgl. Mogk, Lit.-Gesch., S. 668.

ganz anders gedeutet wird, weiterzuleben: *Hrungnir*. Die Sage in ihrer ganzen in den *Skaldskaparmál* enthaltenen Ausdehnung berichtet: *Hrungnir*, ein Riese mit steinernem Kopf und steinernem Herz, wird von Odin zum Wettkampf aufgefordert, ob Odins Götterroß *Sleipnir* oder des Riesen Pferd *Gullfaxi* schneller ist. Bei dem Wettlauf gerät der Riese dicht hinter dem siegenden Odin nach *Asgard*, wird dort zum Gelage eingeladen, bei welchem er sich im Rausch vermißt, er werde Asgard versenken, alle Götter mit Ausnahme von *Sif* und *Freyja*, die er für sich behalten will, töten. Angsterfüllt rufen die Götter nach Thor und es wird ein Zweikampf zwischen diesem und Hrungni verabredet. Auf der Länderscheide bei *Grjótúnagard* wird der Kampf ausgefochten, bei Thiodolf zwischen beiden allein, während Snorre dem Thor den *Thjalfi*, dem Riesen den *Mǫkkurkalfi*, einen Lehmriesen von neun Meilen Höhe und drei Meilen Breite, als Begleiter beigibt. Thjalfi erschlägt den Lehmriesen und unterstüzt nach Thor, und es wird ein Zweikampf zwischen diesem weise täuscht, indem er sagt, Thorr werde von unten angreifen, weshalb der Riese sich auf seinen Schild stellt! Im Kampfe schleudert Thorr selbst seinen Hammer, Hrungnir seine Steinkeule. Der Stein zerspringt am Hammer, ein Teil fällt zu Boden, ein anderer aber dringt Thor in den Kopf, der Hammer selbst aber zerschmettert dem Riesen das Haupt. Daran knüpfen sich weitere Episoden: wie nur Thors drei Tage alter Sohn *Magni* ihn befreien kann, da er unter dem Fuß des getöteten Riesen liegt, und wie dann die Seherin *Gróa* den Stein besingt, damit er sich aus Thors Haupt löse. Als aber Thorr, da sich der Stein zu lösen beginnt, ihr zum Dank mitteilt, er habe ihren Gatten *Aurwandill* in einem Korbe aus Jǫtunheim herbeigetragen, vergißt sie aus Freude die Zauberlieder und so steckt der Stein noch heute in Thors Haupt.

98. Diese Erzählung wurde nach früherer Methode gern als ein einheitliches Ganzes zu deuten versucht auf

Außerdem gibt es zahlreiche Anspielungen; vgl. Hymiskviþa 16, Hárbarþsljóþ 14, 15, Lokasenna 61, Gróttasǫngr 9; auch eine Kenning für Schild spielt auf den Kampf an, siehe Skaldskap., cap. 46, Strophe 167: *Ilja-blad Hrungnis.*

einen Kampf des Gottes gegen die „dem Anbau der Erde widerstrebende Steinwelt“, so von Uhland, Mythus von Thor.[58] In dieser poetischen und phantasievollen Ausdeutung werden auch die Nebenfiguren zu dem in dem Kern der Erzählung erblickten Gedanken in mehr oder weniger passende Beziehung gesetzt und gedeutet: *Thjalfi* als die menschliche Arbeit, *Mǫkkurkalfi* (wörtlich die Nebelwade) als der wässerige Lehmboden am Fuße des Gebirges, *Gróa* als das Grün, das sich bemüht, die Steine im Ackerland zu überdecken. Falls von diesen Gedanken wirklich schon etwas in der alten Sagendichtung stecken sollte, so ist doch zu betonen, daß auch das nichts weiter wäre als Poesie, junge phantastische Allegorien ohne Sagenwert. Wahrscheinlich lag ein derartiger Zusammenhang den alten Überlieferungen ganz fern, die verschiedenen Teile der Erzählung werden rein äußerlich durch die Personen der handelnden lose zusammengehalten. So ist das Ganze leicht in die einzelnen Episoden auseinander zu legen: Odinn und Hrungnir, Thorr und Hrungnir[59], Thorr und Magni, Thorr und Aurwandill, Thorr und Gróa. Für unsere Zwecke kommt nur der zweite Teil, Thorr und Hrungnir, in Betracht. Dabei ist auch von den Helfern ganz abzusehen; daß diese Nebenfiguren nicht ursprünglich und nicht wesentlich sind, zeigt sich darin, daß sie auf der von Thiodolf beschriebenen Darstellung fehlen. Zwar steht auch dort Hrungnir auf seinem Schild, aber es wird nichts davon gesagt, daß er dies auf Rat Thjalfis tue. Von einem Kampf Thjalfis mit einem Helfer Hrungnis ist jedenfalls auf dem Schild nichts zu sehen gewesen.[60] — Es bleibt also

[58] Uhland, Schriften, VI, S. 27 ff.

[59] Gróttasǫngr, Strophe 9, zeigt, daß es auch eine Geschichte von Thjazi und Hrungni gegeben hat. Diese der Sage anzugliedern, war nicht möglich, da sie sich wohl mit dem Wettstreit von Odin und Hrungni sachlich, wenn auch nicht in der Form, deckte..

[60] A. Olrik, Tordenguden og hans dreng (Danske Studier, 1905, S. 129 ff.), zeigt, daß die Gestalt eines Genossen Thors, wie Thjalfi ist, ziemlich alt sein muß, und meint, daß auch in dieser Sage Thjalfi ursprünglich sei, als Ausführer einer in der Geschichte notwendigen Handlung: der Überlistung des Riesen. Aber Olrik führt eben dort auch aus, daß gerade die norwegisch-isländischen

als alter Kern nur der Kampf zwischen dem den Hammer werfenden Gewittergott und dem die Steinwaffe werfenden Gewitterriesen. Charakteristisch altertümlich ist in diesem Kampf, daß Thorr die Waffe wirft, während er später mit dem Hammer zu schlagen pflegt, sodann daß Thorr, den wir sonst als den wandernden Gott finden, zum Kampfe fährt.[61]

Von Bedeutung ist sodann noch der Name des Riesen: *Hrungnir;* er gehört zu einer Wurzel, die in einem auch jetzt noch im Norwegischen (in der Mundart von Hallingdal) vorhandenen mit einem *l*-Suffix gebildeten Verbum *rungla* vorliegt[62] und heißt der „Lärmer". Dieser Name paßt sehr schlecht zu einem Bergriesen, wie man Hrungni meist aufgefaßt hat, aber sehr gut zu einem Gewitterriesen.[63]

Quellen, zum Unterschied vom schwedischen Volksglauben, Thor als den nur kräftigen, aber nicht listgewandten charakterisieren. Dieser Zug ist jung schematisch; es wird dadurch der Gegensatz gegen Odin hervorgehoben, der die Riesen durch Klugheit bekämpft. Auch Thorr verfügte ursprünglich über List und zeigt diese auch noch in den Alvíssmál dem Zwerg gegenüber, gegen den die Kraft allein nicht ausreicht. Mit der jüngeren norwegischen Charakterisierung Thors wird erst die Grundlage dafür gegeben, daß Thjalfi, dessen Gestalt an sich wohl älter sein kann, in dieser Sage die Rolle eines Helfers übernehmen muß: man hatte das Bestreben, zu erklären, wie es kam, daß der Riese einer List zum Opfer fällt, die wohl ursprünglich, aber nach späterer Auffassung nicht mehr von Thor selbst ausgehen konnte. So scheint mir Olriks Darlegung selbst gerade für die Unursprünglichkeit Thjalfis als eines Helfers in dieser Sage zu sprechen. Auch in der von Olrik, S. 133 ff., herangezogenen Smålandschen Sage vom Lyftesten ist die Rolle des Dieners sehr untergeordnet: die Sage zeigt ältere Stufe als die Eddadichtungen. Aus dem Namen Thjalfi, der verschieden gedeutet wird (a. a. O., S. 138), ist gar nichts zu erschließen.

[61] Diese alten Züge sind von Olrik a. a. O. mit Recht hervorgehoben.

[62] Dazu gehören als verwandte Worte: an. *hrang,* „Schall", *hringja,* „läuten", *hringla,* „klingeln", worauf K. Weinhold, Die Riesen des german. Mythus, WSB. 26, S. 282, die Deutung der „Rauschende" baut. Andere Etymologie bei Grimm, Myth., S. 436, der den Namen zu got. *hrugga,* mhd. *runge,* „Stange", stellt.

[63] Noch mehr widerspricht der Auffassung Hrungnis als eines Bergriesen natürlich sein Wettlauf mit Odin (und eventuell

Als solchen hat denn auch E. H. Meyer[64] ihn verstanden, er deutet seinen Kampf mit Thor aber als Kampf zweier Gebirgsgewitter.[65] Statt dessen fasse ich den Bericht historisch, als eine Kultsage, und sehe in dem Zweikampf den Kampf zweier verschiedenen Zeiten angehörenden Gewitterwesen, von denen das jüngere das ältere besiegt, in Geschichte übersetzt: der Gewittergott der Eisenzeit verdrängt den Gewitterdämon der früheren Zeit.

Die Ablösung eines Gottes durch einen andern wird ja in allen Mythologien, außer durch genealogische Verknüpfung, auch durch feindliches Verhältnis ausgedrückt.[66]

99. Außer dem Namen und der Ausrüstung mit der Steinkeule erfahren wir in dieser Sage noch einiges über die Gestalt Hrungnis. Bei den meisten Zügen ist es aber zweifelhaft, ob sie alt sind: so wird es junge dichterische Ausschmückung sein, wenn ihm ein Steinherz zugeschrieben wird; es sind eben Züge auf ihn übertragen worden, die sonst zur Ausgestaltung der Riesen gehören.[67] Wichtig aber ist, eben daß er als Riese dargestellt wird. Man darf dies nicht etwa leichthin so erklären, dieser Kampf Thors sei als ein Kampf mit einem Riesen deshalb dargestellt worden, weil Thorr auch sonst als der Riesenkämpfer erscheint. Damit würde die Hauptfrage, weshalb denn Thorr gerade gegen Riesen kämpft, umgangen.

Vorschnell ist auch die darauf meist gegebene Antwort, er schütze die Kulturwelt gegen die feindlichen Mächte, die als Riesen dargestellte Steinwelt, die dauernd das anbaufähige Land bedroht. Diese Auffassung hat zweifellos bestanden, sie ist aber unursprünglich. Wie könnte primitive

---

mit Thjazi), während die Deutung Hr's als eines Gewitterriesen, der natürlich nicht nur den Blitz schleudert, sondern auch in Gewitterwolke und -sturm einherfährt, auch mit diesem Wettkampf gut zu vereinbaren ist.

[64] GM., S. 147 f., 207; MdG., S. 321.

[65] Auch Golther, S. 183, spricht vom Sieg des Gewittergottes über den Gewitterriesen, ohne aber den Bericht historisch zu fassen.

[66] Vgl. auch W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, S. 385.

[67] Vgl. K. Weinhold, a. a. O., S. 292 ff.

Vorstellungsweise zu diesem Gedankengang kommen, da doch im Gegenteil das Gewitter gerade vielfach eher unter den Gegnern der Kultur erscheinen mußte! Erst in späterer Zeit, in welcher die Göttergestalten wie Odinn und Thorr eine starke Vergeistigung erfahren haben, ist speziell Thorr im Norden zum Schützer der Götterwelt und Landeskultur geworden, eben weil die Sage von seinen Kämpfen zu erzählen wußte, die man nun in diesem Sinne neu auslegte. Sie in ihrem eigentlichen Wesen richtig zu verstehen, ist es nötig, erst seine Gegner, die Riesen richtig aufzufassen. Es geht nicht an, diese samt und sonders als die Verkörperung des bösen Prinzips[68] aufzufassen, die der herrschenden Ordnung widerstreben. Zu Vertretern dieses Prinzips sind sie erst in verhältnismäßig später Zeit im Norden geworden, in ihrer Natur liegt dies von Hause aus nicht. Sie sind dämonische Wesen, Naturdämonen, die als solche ebensowohl freundlich wie feindlich, schädigend und nützlich sein können. Noch späte Zeit hat in allerhand wohlwollenden Riesengestalten dies deutlich festgehalten. Ihrer Herkunft nach älter als die späteren Götter sind sie durch diese in den Hintergrund gedrängt und nach demselben Gesetz, nach welchem bei Eintritt des Christentums die germanischen Götter zu Teufeln degradiert wurden, ihrerseits als schlecht und den herrschenden Göttern feindlich dargestellt worden. Die Sage der Vikingerzeit erinnert in manchen einzelnen Zügen noch daran, daß die Riesen den Göttern vorausgingen und durch sie abgelöst wurden; sie deutet dies Verhältnis unter anderem auch darin noch an, daß sie Odin genealogisch mit dem Geschlecht der Riesen in Zusammenhang bringt. Die riesige Gestalt hängt mit der Degradation, die diese Wesen erlitten haben, nicht zusammen; sie ist alt und psychologisch als alte Erscheinung leicht zu erklären; vgl. oben S. 42f. Wir können auf Grund dieser an die Hrungnisage anknüpfenden Erörterung also schließen: Wie andere Völker kannten auch die Germanen eine dem in historischer Zeit herrschenden Göttergeschlecht vorangehende Gruppe von Göttern oder Dämonen in Riesengestalt, die als frühere Religionsstufe

---

[68] Über eine andere Auffassung siehe unten S. 209ff.

in historischer Zeit natürlich weiter besteht. Die Götter der Bronzezeit sind höchst wahrscheinlich solche Riesen gewesen.[69]

Es soll damit nun natürlich nicht gesagt sein, daß alle später begegnenden Riesen dem Kreis dieser alten Götter angehören. Da jene psychische Kraft, welche einst zur Vorstellung riesischer Wesen geführt hat, auch in historischer Zeit weiter lebt, so können immer neue derartige Vorstellungen auftreten, andere werden nach dem einmal vorhandenen Muster neu geschaffen. So hat gerade die letzte Zeit des nordischen Heidentums, die von der Vorstellung des allgemeinen Kampfes zwischen Göttern und Riesen beherrscht wird, neue Riesengestalten geschaffen. Für uns ist es aber sehr schwer, unter diesen Umständen festzustellen, welche der uns später genannten Riesengestalten in die vorgeschichtliche Zeit zurückreichen. Am wahrscheinlichsten bleibt hohes Alter für jene, bei denen der natürliche Hintergrund noch leicht erkennbar ist.

100. Möglich wäre es, daß auch in anderen Gegnern, die Thorr in späteren Sagen hat, alte prähistorische Gewitterdämonen stecken; es ist jedoch weit unsicherer. Vermuten läßt es sich für Thrym, dessen Name wie der Hrungnis „Lärmer“ bedeutet.[70] Der Kern der in der *Þrymskviþa* erzählten und hier stark ausgeschmückten Geschichte[71] wäre dann entweder der: „Der alte Gewitter-

[69] Von dieser Seite aus ergibt sich also eine gewisse Bestätigung der Vermutung, daß die größeren Figuren der Felsenzeichnungen Götter darstellen sollen.

[70] Er gehört etymologisch zu aisl. *þrimr*, „Lärm“, *þruma*, „Donnern“. — Schon J. Grimm, Myth.³, S. 151, Kl. Schriften, II, S. 417f., faßt Thrym wegen dieser Etymologie als älteren „Naturgott“ und Vorläufer Thors auf.

[71] Varianten liegen esthnischen und lappischen Märchen zugrunde; vgl. L. v. Schröder, WSB. 153, S. 79 ff.; A. Olrik, Danske Studier, 1905, S. 140 ff. — Andere Deutungen als die im Text vorgetragenen: Thrymr als Winterriese, der dem Gewittergott vorübergehend die Waffe entwendet, bei Uhland, Schriften, VI, S. 59. Gleichfalls als Jahreszeitenmythus wird die Sage gedeutet bei E. H. Meyer, GM., S. 151 (und Literatur), MdG., S. 232 f.; Saussaye, S. 240; als rein poetisches Erzeugnis betrachtet sie Golther, Handbuch, S. 266.

dämon entwendet dem neuen die Waffe, wird aber gezwungen, sie wieder herauszugeben" oder jener: „Der neue Gewittergott nimmt dem alten Gewitterdämon die von ihm sorgfältig versteckte Waffe ab". Daß die Sage es so hinstellt, als hole der Gott nur sein Eigentum zurück, kann nichts gegen diese zweite Deutungsmöglichkeit beweisen; denn es ist ein beliebtes Motiv der Sagenberichte, Usurpation als Rückgewinnung darzustellen.[72] Ich gebe aber zu, daß es nicht möglich ist, diese Auffassung bei der Þrymskviþa strikte zu erweisen.

101. Die Sage von Hrungni läßt den die Steinwaffe schleudernden Gewitterdämon dem historischen Thor unterliegen. Es ist klar, daß dies nicht notwendigerweise die unmittelbare Entwicklung gewesen sein muß und die Annahme eines die Bronzewaffe führenden Gottes deshalb ausgeschlossen werden müßte. Die spätere Sage konnte die Entwicklung zusammenschieben und eine Zwischenstufe überspringen — um so leichter, wenn sie der Endstufe nahe stand. Tatsächlich ergibt sich die Vorstellung eines die Bronzewaffe führenden Donnerers für das Ende der Bronzezeit und darüber hinaus mit Sicherheit. Auf sie weisen deutlich jene schon genannten prächtigen Bronzeprunkbeile in unserem archäologischen Material hin. Dann besitzen wir aus dem Ende der Bronzezeit ein Figürchen, darstellend eine sitzende Gestalt mit einer Axt in der Hand[73], vielleicht das Bild eines Gewitterers, gefunden in Dänemark.

Endlich berichtet uns eine späte Erzählung von Magnus dem Starken[74], er habe auf einem Kriegzug von einer Insel

[72] Zu vergleichen sind die Sagen von Odins Verbannung und aus der Heldensage die „Wieder"-Eroberung Italiens durch Dietrich von Bern.

[73] Abbildung siehe Svenska fornminnesföreningens tidskrift 10, S. 287. In der Darstellung selbst vermute ich allerdings fremde Einflüsse wegen der Hörner; diese haben deutlich die Form von Stierhörnern, weisen also auf eine Tiergestalt, die mit dem germanischen Donnerer nicht in Verbindung steht, wohl aber mit südeuropäischen und orientalischen Gottheiten, Zeus, Juppiter Dolichenus u. a. Vgl. auch Blinkenberg, Feilberg-Fästskrift, S. 67.

[74] Magnus d. Starke, Nielsson, König von Westgotland, † 1134.

in Schweden zwei bronzene Thorhämmer geraubt. Es begegnen uns also hier Bronzegegenstände im Thorkult. Wenn sie in dieser späten Zeit auftreten, so finden sie ihre Erklärung doch nur in den Verhältnissen einer früheren Zeit, da der Gewitterer noch eine Bronzewaffe führte. Die kultische Bedeutung dieser Äxte steht nicht ganz fest; sie sollen dazu gedient haben, das Donnergeräusch nachzuahmen. Wenn diese Angabe richtig ist, würde es sich jedenfalls um eine in den Thorkult gedrungene Zauberhandlung handeln, durch die — etwa bei Dürre — der Gewitterer zur Tätigkeit bewegt werden sollte. Ob aber die Kultstätten Thors stets dieses Kultrequisit aufwiesen, wissen wir nicht. Deutlicher ist die Herkunft der Äxte zu erkennen, es sind jedenfalls bronzezeitliche Votivgaben. Man hatte dem Gott, um seine Wirksamkeit zu unterstützen, Bilder seiner eigenen Waffe geopfert. Diese Auffassung wird durch die Doppelheit der Äxte gesichert; sie entspricht der auch sonst bei Votiven befolgten Regel, stets mehrere gleiche Stücke zu weihen. Selbstverständlich darf deshalb nicht gegen alle sonstigen germanischen Zeugnisse[75] geschlossen werden, daß der Gott zwei Waffen geführt habe.

d) Tiergestaltige Gottheiten.

102. Führte die Besprechung des Sonnenkultes nur bis zur Kenntnis eines als Scheibe, nicht persönlich und nicht anthropomorph vorgestellten Sonnengottes, die Besprechung des Gewitterers vom Gewitterfetisch direkt zum menschengestaltigen riesigen Gewitterdämon, so fehlen uns immer noch die vermuteten Tier- und Pflanzengötter.

Die Berechtigung, hier auch von Dämonen und Göttern in Tiergestalt zu sprechen, stützt sich weniger auf die prä-

[75] Einen Donnergott mit zwei Hämmern besitzen nur die Lappen in ihrem Hora Galles, dessen Name aus der Vikingerzeit stammt und eine Verunstaltung des nordischen Thorr-Karl ist (vgl. Olrik, Danske Studier, 1905, S. 46 f.). Sie haben bei der Entlehnung der germanischen Gestalt zugleich aus dem Opferbrauch (der Sitte, zwei Hämmer zu weihen) die Vorstellung eines zwei Äxte führenden Gottes entwickelt. Abbildung eines solchen lappischen Gottes Svenska fornminnesföreningens tidskrift 10, S. 295.

historischen Funde, als vielmehr wieder auf die Angaben der ältesten historischen Quellen und auf allgemeine religionsgeschichtliche Erwägungen. Zwar begegnen in der Bronzezeit die ersten Anfänge der Tierornamentik[76]; besonders Pferde- und Vogelköpfe sind häufig — seltener

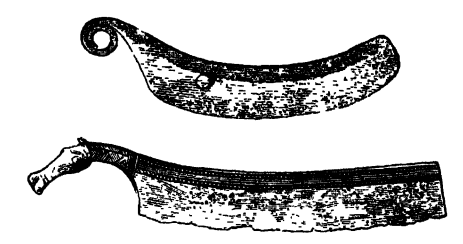


Abb. 32. Rasiermesser der ältesten Bronzezeit, $^{7}/_{10}$ nat. Gr. Beim unteren der Griff als Pferdekopf gestaltet. (Nach S. Müller, NA. I, S. 258.)

ganze Pferde- und Vogelfiguren —, so daß man wohl die Frage aufwerfen darf, ob diese Ornamentik mit entsprechenden Göttergestalten zusammenhängt. Aus der Art, wie sie

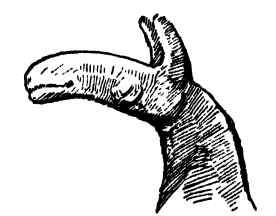


Abb. 33. Pferdekopf aus der älteren Bronzezeit, nat. Gr.

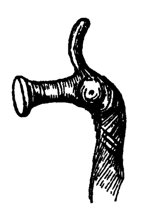


Abb. 34. Ein ebensolcher, aber stilisiert, aus der jüngeren Bronzezeit, nat. Gr.

(Nach S. Müller, NA. I, S. 382.)

auftritt, folgt dies allerdings keineswegs; denn es ist bei einem Teil der Tierbilder deutlich zu erkennen, daß sie rein ornamentalen Ursprung haben, daß Umformung von

[76] Vgl. S. Müller, NA. I, S. 382, 386 f.; Montelius, KGS., S. 113 ff.

Ornamenten zu Tierformen geführt hat[77], ohne daß von vornherein die Absicht vorlag, Tierfiguren zu zeichnen. Bei einem anderen Teil der Tierornamente liegt Entlehnung aus der Fremde vor.[78] Es wäre aber immerhin denkbar, daß dies Umformen und Aufnehmen und noch mehr das nachherige Festhalten der Motive dadurch unterstützt wurde, daß die Bilder religiöses Interesse hatten. Ist dies der Fall, so darf man schließen, daß Pferd und Vögel eine besonders hervorragende Rolle unter den Tiergöttern spielten, und das würde mit dem, was wir sonst über die Bedeutung dieser Tiere in Kult und Mythus wissen und erschließen können, gut übereinstimmen.

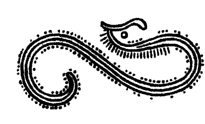


Abb. 35. Vogelornament aus Mecklenburg. (Nach Montelius KGS., S. 114.)

Sucht man aus der Volksüberlieferung, aus Glaube und Sagen das herauszuziehen, was auf alte tiergestaltige Dämonen zurückdeuten kann, so stößt man auf die größten Schwierigkeiten, weniger wegen Mangels an Material,

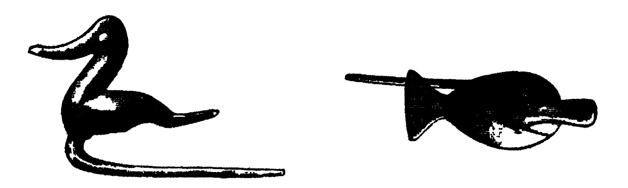


Abb. 36. Gegossener Vogel an einer Bronzenadel aus Gotland, 2/3 nat. Gr. (Nach Montelius KGS., S. 114.)

sondern vielmehr, weil das Material großenteils nicht charakteristisch genug ist: es sind dieselben Tiergestalten, die uns fast überall wieder begegnen, so daß angesichts der vielfach nachgewiesenen Wanderung der Erzählungsmotive

---

[77] S. Müller, NA. I, S. 470.

[78] Für den Vogelkopf der Bronzezeit ist nachgewiesen, daß er einem entsprechenden Kopf an eingeführten südeuropäischen Bronzegegenständen nachgebildet ist; vgl. Müller, NA. I S. 486 und die dort verzeichnete Literatur.

auch hier mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß fremdes Gut vorliegt. Andererseits aber wissen wir, daß die primitiven Vorstellungen dieser Tierdämonen auch unabhängig voneinander an vielen Orten gleichartig entstehen, so daß auch für das germanische Gebiet dasselbe angenommen werden darf. Man darf auch nicht aus der Überlegung heraus, daß alle diese Vorstellungen sich dauernd erneuern, mithin jede einzelne jung sein kann, den Wert der Zeugnisse historischer Zeit für die Prähistorie ganz ableugnen; denn es erneuert sich doch nur das immer wieder, was seit alters in seiner Art herrschend und fest eingewurzelt ist. Und auf die Gattung, nicht auf das Einzelne kommt es uns ja zunächst an.

Eine der primitiven Vorstellungen, die in historischer Zeit im ganzen germanischen Gebiet begegnet und demnach als gemeingermanisch und alt zu betrachten ist, ist die von Wind- und Luftdämonen in Vogelgestalt.[79] In historischer Zeit werden verschiedene Vögel als solche genannt; welche derselben bereits vorhistorischer Zeit angehören, ist schwer zu sagen, doch ist es für die Vorstellung vom adlergestaltigen Sturmdämonen in hohem Grad wahrscheinlich. Dafür spricht, daß die Vorstellung offenbar sehr fest wurzelte, daß die nordischen Zeugnisse Sturmadler in riesischer Gestalt kennen, daß auch Odinn im Norden einen adlergestaltigen Sturmgott ablöst.[80] Für andere Vogelgestalten fehlt es an genügenden Anhaltspunkten, so daß ein Rückschluß auf prähistorische und gemeingermanische Zeit nicht gewagt werden kann.

Von den Vierfüßlern spielt das Pferd in den mythischen Vorstellungen historischer Zeit die größte Rolle, namentlich

---

[79] Vgl. J. Grimm, Myth., II, S. 558 ff.; E. H. Meyer, GM., § 112.

[80] Weiteres darüber später in Bd. II; vgl. auch Helm, Verhandlungen der Grazer Philologenversammlung (1909), S. 129. — Die Raben, die oft als Sturmvögel aufgefaßt werden, fasse ich als Seelenvögel. Sie können allerdings als Bilder der in der Luft sich bewegenden Seelen zu Windvögeln werden. Der Schwan erscheint als Wolkentier, aber wohl mit Beschränkung auf den Norden. Der Hahn, der im späteren Mythus eine nicht geringe Rolle spielt, war der germanischen Bronzezeit noch fremd; vgl. V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere ^{6}, S. 322 ff.

ist es das beliebteste Wind- und Sturmbild[81], und die gleichmäßige Verbreitung dieser Vorstellung bei den verschiedensten Teilen der Germanen berechtigt uns, ihre Entstehung in frühe gemeingermanische Zeit zurückzuverweisen, vielleicht noch in jene Zeit, in welcher die Germanen das Pferd noch nicht als Hausgenossen, sondern nur als wild lebendes Tier[82] kannten, also mindestens in die jüngere Epoche der Steinzeit. Wasserdämonen begegnen ebenfalls in Pferdegestalt[83], und auch diese Vorstellung mag alt sein.

Neben dem Pferd reichen Stier, Rind und Kuh[84] wohl gleichfalls als Gestalten dämonischer Sturm-, Wolken- und Wasserwesen in prähistorische Zeit zurück. Für den Eber und Bock[85] lassen spätere Erscheinungen dasselbe vermuten, ebenso für Wolf und Hund.[86] Indessen ist der Grad der Sicherheit bei ihnen geringer; es liegen doch schon jüngere einzelstammliche Entwicklungen vor.

Als Gestalt aller möglichen in der Natur wirkenden gewaltigen, vorwiegend feindlichen Mächte kennt die Gesamtheit der Germanen in historischer Zeit den Drachen[87], hausend in Bergen, Höhlen, Wäldern und Heiden, in Flüssen, Sümpfen und Meeren, in Feuer, Luft und Wetterwolken. Eine dieser Wohnstätten als die ursprüngliche zu erweisen und den ursprünglichen Inhalt der Drachenvorstellung dementsprechend einzuschränken, wie z. B. E. H. Meyer[88] getan hat, ist ein verfehlter Versuch.

Herkunft und Alter der eigentlichen Drachenvorstellung ist nicht ganz sicher. Am wahrscheinlichsten ist mir indessen, daß ihr die sicher in älteste Zeit zurückreichende,

[81] Vgl. E. H. Meyer, GM., § 142.

[82] Das Verbreitungsgebiet des wilden Pferdes umfaßte in prähistorischer Zeit auch das nördliche Europa; vgl. O. Schrader bei V. Hehn, a. a. O., S. 51 f., und Reallex., S. 623. Ob die Zähmung des Pferdes bereits im Ausgang der Steinzeit geschah, ist zweifelhaft.

[83] E. H. Meyer, a. a. O.

[84] Vgl. E. H. Meyer, GM., § 141.

[85] a. a. O., § 138 f.

[86] a. a. O., § 143.

[87] Vgl. E. H. Meyer, GM., § 132 ff.

[88] Er betrachtet GM., S. 96, den wetterleuchtenden Wolkendrachen als das Ursprüngliche.

auch selbständig in ursprünglicher Form weiter lebende Vorstellung von Dämonen in Schlangengestalt[89] zugrunde liegt. Darauf weisen auch die alten echt germanischen Bezeichnungen des Drachen *wurm* und *lint*, an. *linnr*[90] noch deutlich hin. Solche Dämonen in Schlangengestalt sind durchaus nicht notwendig fürchterlich, wie ja auch die Volkssage genug von glück- und segenspendenden Schlangen zu erzählen weiß. Die Drachenvorstellung erwächst daraus auf dem Wege einer phantastischen Vergrößerung der ererbten Schlangenvorstellung; auch im Feueratem wird man einfach eine solche phantastische Potenzierung der Giftwirkung erblicken dürfen. Aber diese Entwicklung gehört wahrscheinlich weder in vorgeschichtliche Zeit noch ist sie rein germanisch; man wird annehmen dürfen, daß sie unter fremdem Einfluß geschehen ist gleichzeitig mit der Übernahme des neuen Wortes Drache, ags. *draca*, an. *dreki* aus dem lat. *draco*[91], also erst in römischer Zeit. Die Vorstellung hat sich dann bei den einzelnen Stämmen außerordentlich fruchtbar erwiesen.

103. Die Übergänge von derartigen tiergestaltigen zu anthropomorphen Göttergestalten sind bei uns nicht Schritt für Schritt zu belegen, wieder nur aus späterem zu erschließen. Dabei ist das Material ungleichwertig und nicht sehr reichlich. Immerhin sind die verschiedenen, schon oben genannten Merkmale, welche auf Substitution eines nicht menschengestaltigen Gottes durch einen rein menschlichen hindeuten, zu belegen: es sind tierische Attribute, auf Tiergestalt weisende Beinamen, sodann die Rolle, die ein Tier im Kult irgendeines Gottes spielt. Hinzu kommen

[89] Vgl. E. H. Meyer, § 133 ff. Falsch ist es jedenfalls, direkt an alte, ausgestorbene Tiergattungen, die Saurier, anzuknüpfen. Diese lebten ja in einer Zeit, von welcher die uns in ihrem geistigen Zustand bekannte Menschheit durch Jahrtausende getrennt ist. — Ableitung vom Schlangenkult auch bei Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 581.

[90] Vgl. Kluge, Etym. Wb. unter Lindwurm. — *lint* gehört wohl zu *lentus*, ahd. *lindi*, „weich“, „biegsam“; vgl. Walde Etym. Wb.²; s. v. *lentus*.

[91] Vgl. Kluge, s. verbo.

die Verwandlungssagen, so weit sie nicht rein poetisch, sondern alt sind. Solche Sagen sind eine Art umgekehrter historischer Urkunden. Eine den Göttern von Natur zukommende „Verwandlungfähigkeit", von der man oft spricht, gibt es nicht. Die „Verwandlung" ist ursprünglich nur eine Formel, deren die Sage sich bedient, wenn ältere Gestalten, die ein Gott abgelöst hat, auftreten: Der Gott, der die Handlung eines Vorläufers ausführt, muß sie im Stil der Sage in dessen Gestalt ausführen. Da Derartiges sehr häufig ist, und das ursprüngliche Verhältnis der beiden Gestalten nicht mehr verstanden wurde, sondern geradezu umgekehrt erschien, ergab sich daraus die Vorstellung der Verwandlungsfähigkeit der Götter, und es können dann natürlich jüngere Neubildungen auftreten mit „Verwandlungen", die ursprünglich dem Gott nicht zukommen konnten, weil sie durch den Gang seiner Entwicklung nicht gestützt werden. Diese jüngeren „wirklichen" Verwandlungen sind natürlich religionsgeschichtlich anders zu bewerten und für Rückschlüsse unbrauchbar; die alten Verwandlungen werden meist mit sonstigen Merkmalen zusammentreffen und sind auch sonst leicht erkennbar.

Auf Grund der verschiedenen Kriterien läßt sich nun wenigstens für einige Fälle die historische Entwicklung vom nichtmenschengestaltigen zum anthropomorphen Gott bei den Germanen feststellen: am sichersten[92] die Ablösung einer pferdegestaltigen und ebenso einer adlergestaltigen Gottheit durch Wodan. Da aber dies und anderes nur in jüngeren Quellen und namentlich nur im Norden deutlich faßbar wird, soll es erst später behandelt werden.

[92] Man muß sehr vorsichtig zu Werke gehen. Die Wölfe Odins sind keine durch ihn abgelöste Gestalten, sondern leichenfressende Dämonen in seiner Begleitung, ebenso die Raben Seelenvögel, die ihn begleiten. — Von anderen Göttern sind für Freyr und Hönir wohl ältere tierische Vorläufer, Eber und Schwan, im Norden erkennbar. Die Erklärung von Thors Böcken ist sehr unsicher. Für Freyja eine katzengestaltige Vorläuferin anzunehmen, wäre natürlich ganz verfehlt, da die zahme Katze den Germanen jener Zeit, welche die tiergestaltigen Götter entstehen sah, noch ganz fremd war; vgl. V. Hehn, a. a. O., S. 454 ff.

104. Eine bedeutungsvolle Gruppe müssen unter den Dämonen in Tiergestalt ursprünglich die leichenfressenden Dämonen gebildet haben. In späterer Zeit werden sie vielfach abgelöst oder umgedeutet, ihre eigentliche Funktion wird meist nicht mehr verstanden, obwohl Reste stets erhalten bleiben; schon die frühhistorische Zeit hat sie offenbar in ihrer eigentlichen Bedeutung nicht mehr gekannt, ihre Blüte liegt früher.

Psychologisch erklärt sich die Vorstellung von leichenfressenden Dämonen leicht aus dem Befund der Leichen früher verstorbener Menschen. Die Entstehung der Vorstellung kann also sehr früh angesetzt werden; sie kann der Vorstellung von einem Totenreich und jedem Totenkult vorausgehen. Ja sie wird sogar am verständlichsten, wenn sie in eine Zeit zurückreicht, in welcher die Leichen noch ohne Schutz den Vögeln und Tieren zum Fraß auf dem Felde liegen blieben. So ist die Existenz dieser Vorstellung vielleicht schon der Zeit vor den Steingräbern zuzuweisen. Als unbedingter terminus ante quem ihres Aufkommens ist jedenfalls mit Kauffmann[93] das Eindringen der Leichenverbrennung zu betrachten. Die Vorstellung ist selbstverständlich mit dem Eintreten dieser Sitte nicht geschwunden, sie blieb ja bis in späte Zeit, die Entstehungsbedingungen aber waren in der Zeit der Leichenverbrennung — wenn es natürlich auch immer noch einzelne aus irgend einem Grund nicht verbrannte Leichen gab — nicht mehr vorhanden. Höchstens die Entstehung eines leichenverzehrenden Feuerdämons wäre in dieser Zeit verständlich, nicht die Vorstellung wirklich fressender Wesen.

Als Gesamtname dieser Dämonen läßt sich germ. **etanaz*, as. *etan*, ags. *eotan*, aisl. *jǫtunn*, der Fresser[94] erschließen. Die Bezeichnung hat ein eigenes Schicksal ge-

[93] Archiv für Religionswissenschaft VIII, S. 124 f.

[94] Im Lappischen ist das Wort in der Form *jetanas* erhalten. — Die schon von J. Grimm, Myth., S. 429 f., aufgestellte Etymologie ist allgemein anerkannt, aber die Deutung ist verschieden: E. H. Meyer, GM., S. 141, will die Benennung offenbar nur auf den starken Appetit der Riesen beziehen; Mogk, Myth., S. 300, sieht darin einen Hinweis auf die zerstörende Tätigkeit der Riesen, was ich nicht für richtig halte, da wir bei Etymologien möglichst von der rein sinnlichen Bedeutung ausgehen müssen.

habt; da die so genannten Dämonen offenbar teilweise — gewiß nicht alle — in riesischer Gestalt vorgestellt wurden, nahm der Name die Bedeutung „Riese" an und ist dann später einer unter den zahlreichen Benennungen der Riesen. Daß diese **etanôz* aber eine Gruppe für sich sind, von den andern Riesen geschieden und scharf zu scheiden, läßt sich noch klar in der spätnordischen Überlieferung erkennen, die ein besonderes Reich der Jǫtun: *Jǫtunheimr*, also ein ursprüngliches Totenreich — besser ein Reich der Leichendämonen — kennt.[95] Vielleicht beruht auf einer Nachricht über sie auch, wenn Tacitus unter den nördlichsten Germanen die Etiones[96] nennt, die zwar Menschenantlitze aber Tierkörper haben. Daß es sich bei dieser Angabe um eine Sage handelt, hat Tacitus, der die Stelle mit den Worten *cetera iam fabulosa* einleitet, selbst gefühlt.[97]

Nach dem oben über die Entstehung der leichenfressenden Dämonen Gesagten ist es natürlich, daß wir vor allem Tiergestalten unter ihnen finden. Und wenn man bedenkt, daß zu jeder Zeit, auch dann, als Schutzbauten für die Toten Regel wurden, immer ein gewisser Prozentsatz von Leichen, Erschlagene und Verunglückte, unbestattet Tieren zum Fraße liegen blieb, so kann auch die Fortdauer der Vorstellung von leichenfressenden Dämonen bis in späte Zeit nicht befremden. Die spätnordische Überlieferung nennt uns den Adler *Hræsvelg*, den „Leichenschlinger", der in

[95] Vgl. Schoning, Dødsriger i Nordisk Hedentro (Studier fra sprog- og oldtidsforskning udg. af det phil.-hist. Samfund, Nr. 57), Kopenhagen 1903. Gegen die Theorie wendet sich besonders R. M. Meyer, AR., S. 121f. Natürlich muß man von den Punkten absehen, in welchen Schoning übers Ziel hinausschießt, besonders auch von der Auffassung Lokis als eines solchen Dämons; man muß sich hüten, nun alle Riesen als Leichenfresser zu betrachten, vielmehr die Erklärung auf die genannte Gruppe beschränken. Mit dieser Beschränkung ist sie gewiß richtig; die andern Gruppen haben natürlich anderen und sehr verschiedenen Hintergrund.

[96] So die zweifellos richtige Lesart, die in den Hss. als Korrektur dem falschen *Oxionas* übergeschrieben ist; vgl. Müllenhoff, DA., II, S. 354.

[97] Ebenso geht die Angabe des Adam von Bremen, 4, 19, über die „antropofagi qui humanis vescuntur carnibus" vielleicht auf eine Nachricht seiner Gewährsmänner über die Jǫtun zurück.

seinem Namen eine deutliche Bezeichnung seines Wesens trägt[98], wenn er auch in historischer Zeit nur noch Windadler ist. Ihm reihen sich an die schwarzen Rosse der Riesin *Leikin*[99], die Wölfe Odins im Norden und der Höllenhund *Garmr*.

Übergangsformen von tierischer zu menschlicher Gestalt sind uns in dieser Gruppe nicht deutlich belegt; vielleicht steckt eine solche in den schon genannten Etiones des Tacitus. Ob es je leichenfressende Dämonen in rein menschlicher Gestalt gegeben hat, ist unsicher. Eine Spur steckt vielleicht in manchen Sagen von menschenfressenden Riesen. Im allgemeinen nehmen aber die anthropomorphen Leichendämonen, wie die Jǫtun des Nordens, einen anderen Charakter an[100]: sie werden aus Verschlingern zu Entführern und Herren der Toten.

105. Diese Wandlung ist um so leichter zu verstehen, als sie auch bei den rein tierischen Leichendämonen schon einsetzt. An der Stelle des die Toten fressenden Tierdämons finden wir nämlich auch den die Toten entführenden Dämon in Tiergestalt. Psychologisch ist diese Vorstellung als jünger zu betrachten. Sie setzt voraus, daß die Seele nicht mehr im Grab selbst weilend vorgestellt wird. In welche Zeit ihre eigentliche Blüte fallen wird, ist nicht festzustellen, da sie sich mit allen Vorstellungen des Totenreiches gut verträgt.

Gemeingermanisch war offenbar die Vorstellung eines pferdegestaltigen Totenführers; er vermengt sich mit dem Sturmdämon in Pferdegestalt, so daß wir das dämonische Roß finden, das im Sturme die Seelen ins Totenreich führt. Diese Vermengung lag nah und kann sehr alt sein, da sich mit der Vorstellung der Hauchseele ohne weiteres die Vorstellung der bewegten Luft verknüpfen konnte und nach

[98] Zu gekünstelt ist die Erklärung in Grimms Myth., S. 528, wo der Name auf einen luftreinigenden Wind gedeutet wird, der die Ausdünstungen der Erde tilgt.

[99] Oláfssaga Tryggvasonar, cap. 30; vgl. Rydberg, Undersökningar i Germanisk Mythologi I, S. 361 f.

[100] Daß auch Loki ein alter Leichenfresser sei, wie Schoning und ihm folgend Kauffmann, AfR. VIII, S. 124, annehmen, halte ich nicht für richtig.

ursprünglicher Auffassung gerade die Luft der Aufenthaltsort der aus dem Körper entwichenen Hauchseele gewesen sein wird.

Ein Totenroß kennt die deutsche Sage z. B. beim Ende Dietrichs von Bern. Es ist ein alter mythischer Zug, der



Abb. 37. Grabstein von *Tjängvide, Gotland.*
(Aus Hildebrand, Sveriges Historia. I.)

sich hier junger Sagenbildung angegliedert hat. Die Kontamination von Sturm- und Totenroß ist vorhanden im nordischen *Sleipnir,* dem achtfüßigen Pferd, das in den Ausgang des Heidentums aus alter Zeit hinübergerettet ist als Attribut Odins. Sleipnir ist als altes Sturmroß deutlich

charakterisiert durch seine Schnelligkeit im Wettlauf mit Hrungnis Pferd *Gullfari*.[101] Als Totenroß zeigen es uns aber noch drei recht späte bildliche Darstellungen: die gotländischen Grabsteine von *Ardre*, *Hablingbo* und *Tjängvide*.[102] Auf diesen ist jeweils ein auf einem achtfüßigen Pferde reitender Mann dargestellt, dem eine Frau ein Trinkhorn reicht. Im Hintergrund sieht man auf den Steinen von *Ardre* und *Hablingbo* die Hallen eines hohen Gebäudes. Man hat in diesem Reiter Odin selbst erblickt; da aber alle anderen Attribute desselben fehlen und es merkwürdig wäre, daß auf Grabsteinen gerade Odinn abgebildet sein sollte, so ist es wahrscheinlicher, daß der Dargestellte der Tote selbst ist, der in Walhall empfangen wird.[103] Es ist nun nicht annehmbar, daß die Steinmetzen Odins Roß für den Toten entliehen hätten, wenn ihnen nicht noch die Vorstellung geläufig gewesen wäre, daß dieses Pferd nicht eigentlich Odins Pferd ist, sondern ein Totenroß, das Gestorbene ins Totenreich führt. Mindestens lokal in Gotland ist diese alte Vorstellung also noch spät erhalten gewesen.

Wir haben in unserer Sage vom wilden Heer u. a. zwar nicht mehr die ursprüngliche Vorstellung vom Totenroß, aber die Vorstellung eines reitenden Sturmdämons und Totenführers, der als menschliche Hypostase des alten tierischen Dämons zu gelten hat. Genau ebenso werden wir später sehen, wie im Norden Odinn, der Besitzer des Sleipnir, nichts weiter ist als dessen menschengestaltige Hypostase, und wir werden dort, wo sich der Wandel bedeutend später vollzieht, auch noch Spuren einer Übergangserscheinung zu erkennen vermögen.

Ob die Bronzezeit einen rein menschengestaltigen Totengott bereits gekannt hat, ist nicht mehr festzustellen.

[101] Skaldskaparmál, cap. 17.

[102] Auf Gotland scheint in der stärkeren insularen Abgeschlossenheit sich manches Alte besser konserviert zu haben.

[103] So auch H. Schück, Studier i nordisk Litteratur- och Religionshistoria II, S. 210 f.; Al. Bugge, Vikinger, S. 199; auch Much, Mitteil. der Anthrop. Gesellschaft zu Wien, 39, S. 161, scheint die Abbildung jetzt so aufzufassen.

e) Holzidole und Fruchtbarkeitsgottheiten.

106. Deutlich liegt vor unseren Augen die Wandlung vom göttlich verehrten Holzblock, Stamm und Balken[104] zum menschengestaltigen Gott. Die Übergänge vom unbearbeiteten verehrten Holz zum Götterbild — denn diese Entwicklung geht mit der Entwicklung der genannten Vorstellung Hand in Hand — treten bei den verschiedensten indogermanischen und nichtindogermanischen[105] Völkern zutage. Anfangs genügen wenige Andeutungen, Schnitte und Striche, welche die Figur kennzeichnen; später werden einzelne Körperteile, die besonders wichtig sind, Glieder, Kopf oder Phallus deutlich herausgearbeitet[106]; zum Schluß wird die ganze Figur dargestellt. Bei den Griechen ist der Vorgang besonders gut zu erkennen[107], bei uns wenigstens in seinen Grundzügen.

Die Verehrung eines Holzblockes ohne weitere figürliche Bearbeitung ist selbstverständlich für die vorgeschichtliche germanische Zeit schwer nachzuweisen; aber in Anbetracht der außerordentlichen Schwierigkeiten, die der Erhaltung eines derartigen Gegenstandes im Wege stehen,

[104] Zwischen Pflock-, Balken- und Säulenverehrung mache ich keinen prinzipiellen Unterschied; wenn auch die Säulenverehrung eine jüngere Form ist, so setzt sie doch den alten bildlosen Kult direkt fort. Hier handelt es sich nur um den Gegensatz zum Kult des eigentlichen Götterbildes. Für die direkte Abstammung des Säulenkultes vom Pflockkult spricht auch die Verjüngung der Säule nach unten; vgl. dazu die Stellung des Baumstammes von Vranum mark.

[105] Vgl. für die Idg. Schrader, RL., S. 859, Sprachvergl. und Urgesch.³, II, S. 451; Meringer, JF., 18, S. 277, 19, S. 444 ff., 21, S. 296; allgemein de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen, S. 31 ff.

[106] Vgl. de Visser, a. a. O.

[107] de Visser, S. 27 ff., 113. Besonders instruktiv ist das dort aufgeführte Beispiel, daß in Böotien Baumstümpfe statt der Dionysosbilder verehrt wurden zu einer Zeit, als in Attika derselbe Gott durch Pfähle mit Kopf und Kleidern dargestellt wurde, während in Athen schon die völlig menschlichen Dionysosbilder standen. — In den Hermen hat aber auch die bildende Kunst eine Übergangsstufe festgehalten.

muß ein einziger Fund schon von großer, auch allgemeinerer Bedeutung sein. Und wirklich ist ein solcher wenigstens vorhanden.

Im Skjelmoor (Vranum Mark, Almind Sogn, Lysgaard Herred)[108] fand man 1880 beim Torfstechen einen ausgehöhlten aber noch mit der Rinde bedeckten Eichenstamm von etwa 1 m Höhe, einem oberen Durchmesser von 71 cm und einem unteren von 54 cm; er stand also auf dem Kopf! Boden und Deckel waren nicht vorhanden. An den Enden sah man noch Spuren von Bearbeitung, aber die Art, wie er ausgehöhlt wurde, war nicht mehr zu erkennen. Als man den Stamm fand, war er mit kleinen Holzstückchen angefüllt. Er stand auf einem Steinhaufen, der in einer trichterförmigen Vertiefung im Boden ruhte. Unter den Steinen, aus denen er gebildet war, befanden sich einige bearbeitete: Feuersteinwerkzeuge und Bruchstücke von Mahlsteinen. In dem Haufen stand ein leeres Gefäß mittlerer Größe (17 cm hoch, 56,5 cm größter Umfang am Bauch), in dessen Boden eine künstliche Öffnung von Bleistiftsdicke war. Auch von einigen anderen Gefäßen fand man Reste, außerdem einige angekohlte Holzstückchen, aber nichts von Bronze. Die Fundstelle gehört also mit größter Wahrscheinlichkeit noch dem Steinalter an. Die Stelle ist ein Opferplatz, an welchem die Opfer in den See versenkt wurden. Der Baumstamm muß als ein Kultgegenstand jedenfalls eine gewisse Verehrung genossen haben, von der wir uns ein genaueres Bild allerdings nicht zu machen imstande sind. In Beziehung dazu darf aber gesetzt werden, was wir aus späterer Zeit an Verehrung von Blöcken und Stämmen — nicht von Bäumen, denn das ist wieder etwas anderes — wissen. Solche kennen wir noch aus dem Ende der heidnischen Zeit bei den alten Sachsen in der Irminsul, die nach dem Bericht über ihre Zerstörung ein Baumstamm, kein lebender Baum, aber auch keine Steinsäule war, ein zweifellos uraltes Heiligtum, das in historische Zeit hinübergenommen wurde.

Auch im Volksbrauch findet sich die Verehrung eines

[108] Beschreibung nach A. Feddersen, To Mosefund, Aarbøger f. nord. Oldk. og Hist. 1881, S. 376 f.

Blockes noch fortlebend, besonders im Julblock.[109] Diese Erscheinung darf natürlich nicht mehr als direkte Fortsetzung alten Brauches betrachtet werden, aber als Zeugnis für die Fortexistenz einer primitiven religiösen Vorstellungsform ist der Brauch immer noch wertvoll. Wenn man will, kann man alle diese Kultobjekte Holzfetische nennen; das sind sie ihrem Ursprung nach jedenfalls gewesen. Werden derartige Fetische mit ihrem Kult in die Zeit übernommen, da die anthropomorphe Göttervorstellung durchdringt, so werden sie zur Wohnung, zum Sitz, endlich zum Bild dieses Gottes. Von hier ist der Schritt leicht, den rohen Holzblock zu einem figürlichen Bild des Gottes umzugestalten, den er vorstellt. Primitive derartige Versuche sind sowohl in prähistorischen Funden wie in historischen Überlebseln nachweisbar.

107. a) Im Broddenbjaerg Moor bei Asmild, Amt Viborg, Asmild Sogn, Middelsom Herred (Jütland)[110] stieß man im Jahre 1880 auf einen Steinhaufen aus etwa 200 mittelgroßen[111] Steinen, von denen die Mehrzahl unbearbeitet war, nur wenige (fünf) stellten eine Art von Geräten dar. Ein Lehmgefäß, das darin war, zerbrach leider bei der Ausgrabung; von einigen weiteren fanden sich die Scherben, sie waren schon früher, wohl durch den Druck zerbrochen.

[109] Grimm, Myth., S. 522, und Nachtrag, S. 178; Meringer, JF. XV, S. 151—159, XVI, S. 151—159, XVIII, S. 277; Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 224 ff.; Wuttke, § 78; Cleasby-Vigfusson, s. v. hokunott. Der Julblock ist uns aus Mittelalter und Neuzeit bekannt. Er wird meist feierlich mit Wasser, seltener mit Wein übergossen, dann im Kamin oder Herd in Brand gesetzt. Auch dort erhält oder erhielt er mancherorts noch Speisung. Die verkohlten Reste und die Asche sollen den Feldern Fruchtbarkeit geben. Besondere Beachtung verdient, daß die slavischen Völker ganz dieselben Bräuche kennen und daß mindestens eine Gruppe der slavischen Bezeichnungen des Julblockes, die südslavischen Ableitungen von **budini* (serb.-kroat. *badujak*, „Julblock", „Weihnachten", *bednac*, „Scheit", *bo̊dnic*, „Weihnachten") zusammen mit dem Brauch aus dem Germanischen entlehnt sind.

[110] Vgl. A. Feddersen, To Mosefund, Aarbøger, 1881, S. 369 ff.

[111] „ikke større, end at de kunde flyttes med en Hand" (a. a. O., S. 370).

Auf diesem Steinhaufen[112] stand eine Figur aus Eichenholz, in der Weise hergestellt[113], daß von einem mehrfach geteilten Eichenast vier überflüssig scheinende Zweige abgeschnitten wurden, während drei Zweige übrig blieben,

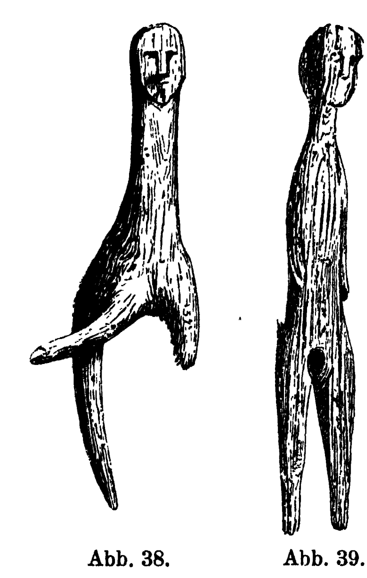


Abb. 38. Abb. 39.

Abb. 38.
Götzenbild vom Broddenbjaerg-Moor bei Asmild.

Abb. 39.
Götzenbild aus Alt-Frisack, Brandenburg.
(Nach Aarbøger f. nordisk Olkyndigled og historie, 1881, S. 371.)

von denen zwei die Stelle der Beine vertreten, ohne weiter bearbeitet zu sein, der mittlere aber den Phallus darstellt,

[112] Ausdrücklich soll hervorgehoben werden, daß nicht die geringste Spur auf eine Bestattung an dieser Stelle hinweist; dasselbe gilt für die andern derartigen Funde. Es handelt sich also nicht um Grabpflöcke bzw. Denkmäler, wie sie bei anderen Völkern nachzuweisen sind und auch bei den Germanen, wenigstens in späterer Zeit, begegnen; vgl. S. Müller, NA., II, 78, und dazu Meringer, JF. 19, S. 445, 21, S. 298. Über die damit vielleicht verwandten primitiven Steinfiguren auf Gräbern in Südosteuropa und Asien vgl. Wladimir Demetrykiewicz, Altertümliche steinerne Statuen, sogenannte „baby", in Asien und Europa und ihr Verhältnis zur slavischen Mythologie, Anzeiger der Akad. d. Wissenschaften in Krakau, 1910, 1, S. 97—115.

[113] Abbildung bei Feddersen, a. a. O., S. 371, Fig. 2.

an dem deutlich die Eichel abgeteilt ist.[114] Am Hauptstamm ist am Ende der Kopf ausgearbeitet mit Augen, Nase und zugespitztem den Bart vorstellendem Kinn. Ohren sind keine vorhanden, ebenso fehlen die Arme.[115] Über den

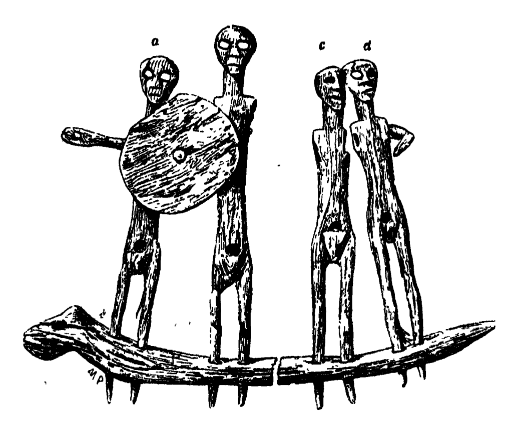


Abb. 40. Krieger auf einem Schiff (im Museum zu Hull). (Nach Aarbøger f. nordisk Oldkyndighed og historie 1881, S. 371.)

unteren Teil des Leibes bis zum Phallus war eine Harzmasse gestrichen, ähnlich der, wie sie sonst in den Harzkuchen (s. unten S. 240) — Federsen bezeichnet sie als Räucherkuchen — begegnet.

Ob es richtig ist, wie Federsen tut, dies Bestreichen mit einer späten Stelle in der Fridthiofssage[116], wo von Wärmen und Schmieren der Götterbilder die Rede ist, in Vergleich zu setzen, muß sehr bezweifelt werden. Sicher

[114] Ähnliche Phallen auf Felsenzeichnungen, siehe C. G. Brunius, Forsök till Förklaringar öfver Hällristningar, Lund 1868, Pl. IV.

[115] Die Maße der Figur (in cm) sind folgende: Höhe 88, Beinlänge 28, Kopfumfang 37, Gesichtslänge 14, -breite 8, Körperumfang unterhalb des Kopfes 33, an den Lenden 60, Länge des Phallus 28.

[116] Friðþjofs Saga ins frœkna, hrsg. von L. Larsson, Altnordische Saga-Bibliothek, 9 (1893), Kap. IX, S. 6.

aber ist die Figur eine Kultfigur, wahrscheinlich das Bild eines Fruchtbarkeitsgottes.

Daß das Moor eine Kultstätte war, wird auch durch andere Funde bewiesen. Früher schon sind ganz in der Nähe der später gefundenen Figur Bronzegegenstände zutage gekommen, für die eine Datierung allerdings nicht angegeben wird; sie scheinen der jüngeren Bronzezeit anzugehören.[117] Sehr zu beachten ist die durch die Fundumstände gesicherte Anlage des Platzes, die ganz der Anlage bei dem Stamm aus dem Skjelmoor entspricht. Beide Male ist ein Steinhaufen die Unterlage; nur ist dies Holzbild natürlich jünger als der unbearbeitete Stamm — gehörte jener noch ins Steinalter, so gehört dieses auch nach Ausweis der übrigen Funde höchstwahrscheinlich in die Bronzezeit.[118]

b) Im Moor bei Rosbjerggaard, nördlich von Hobro[119] fand man eine ähnliche Kultstelle: mehrere größere und kleinere Steinhaufen, in und bei welchen Scherben zerbrochener Gefäße, ein geschnitztes und einige ungeschnitzte Trinkhörner

[117] Wichtig ist dafür einer jener Kopfringe, die mit Hilfe von zwei Spiralen geschlossen werden (vgl. Schlemm, S. 301 f.); vor den Spiralen erweitert hier sich der Ring zu zwei Platten, auf welchen Schiffe gezeichnet sind, deren Vordersteven teils in eine Vogelfigur, teils in eine Zirkelfigur ausgeht. Diese Zeichen deutet Feddersen auf Freyr und Freyja, was natürlich unzulässig ist. Vielleicht ist die Zirkelfigur, die sich auch auf einem Scherben in dem Steinhaufen fand, ein Sonnensymbol, sie kann aber auch rein ornamental sein.

[118] S. Müller, NA. II, S. 480, will es sogar erst in die Eisenzeit setzen und will (wie auch Golther, S. 603) die ganze Erscheinung, daß man anfing, die Götter bildlich darzustellen, auf römischen Einfluß zurückführen: eingeführte Bronzestatuetten hätten zur Ausbildung festerer Vorstellungen von den Göttern beigetragen. Diese Vermutung kann ich indessen nicht für richtig halten; die ganze Anlage scheint doch entschieden vorrömisch zu sein. Ob die anthropomorphe Göttervorstellung unter fremdem Einfluß durchgedrungen oder selbständig entwickelt ist, wird dadurch nicht entschieden. Jedenfalls kommen noch vor dem römischen Einfluß andere Einflüsse in Betracht, die aber schwer feststellbar sind. Wir müssen hier bei einem non liquet bleiben.

[119] S. Müller, NA. II, S. 179 f. mit Abbildung. Hobro liegt am oberen Ende des Mariager Fjord.

gefunden wurden. In der Umgebung fand man bei einigen Baumstümpfen (Resten eines Föhrenhaines) außer einigen Tongefässen noch ein Bronzegefäß, das von S. Müller als etrurisch bezeichnet wird.[120]

In dem größten der Steinhaufen stacken oben zwei dicke Pfähle, ganz in der Art zugespitzt, wie der das rechte Bein der Asmildschen Figur darstellende Ast. Es liegt nahe, mit S. Müller sie als Reste einer Holzfigur zu betrachten. Ob deren weitere Beschaffenheit ganz der Figur von Asmild entsprach, ist natürlich nicht festzustellen.

Auch hier liegt eine Kultstelle vor, die nach S. Müller lange im Gebrauch gewesen sein muß: Das geschnitzte Trinkhorn fällt bereits in die römische Zeit, die Tongefässe sind vielleicht noch jünger, das etrurische Bronzegefäß gehört aber noch der Bronzezeit an und beweist das hohe Alter der Kultstätte und der hier einst stehenden Figur.

c) Im Kjaereng Moore[121] in Vejleby, Fersløv Sogn, Horns Herred (Seeland) wurde 1876 eine Figur gefunden, die zum Trocknen in die Sonne gelegt wurde, dabei offenbar stark zusammenschrumpfte und verloren ging; sie ist entweder zerfallen oder verbrannt worden. Wir besitzen aber noch eine Beschreibung[122] derselben von Sognefoged P. F. Christensen in Vejleby; darnach glich die Figur bestimmt einem Menschen. Sie war $1^1/_2$ Ellen hoch und bestand aus einem Holzblock (Baumstumpf?), an welchem die Beine vom Leib abwärts angedeutet waren. Das Haupt war ringsum mit ausgeschnittenem Haar versehen. Augen und Ohren waren vorhanden, ebenso Nase, Mund und Kinn, und an den Schultern waren viereckige Löcher ausgeschnitten, in welche ursprünglich die Arme eingefügt waren; diese selbst waren verloren. Ebenso hatten die Schenkel unten Löcher, in welche einst die Beine eingefügt waren, die aber gleichfalls nicht mehr gefunden wurden. Endlich war im Rumpf unten ein weiteres viereckiges Loch, in das ursprünglich jedenfalls ein Phallus eingepaßt war. Spuren von Kleidung zeigte das Bild nicht.

Ob diese Figur auf einem Steinhaufen stand, erfahren

[120] Abbildungen verwandter Gefäße a. a. O., I, S. 383.
[121] Feddersen, a. a. O., S. 380 f.
[122] Bei Feddersen, a. a. O., S. 380.

wir nicht; man hat darauf nicht geachtet, es wird aber wohl der Fall gewesen sein. Ebenso wissen wir nichts von Gerätefunden bei diesem Bild. Das ist sehr zu bedauern: wir dürften wohl jüngere Erzeugnisse erwarten; denn das Bild zeigt gegenüber dem von Asmild deutliche Fortschritte in der Arbeit: Haare und Ohren hatten dort noch gefehlt. Und die Technik, die Glieder einzusetzen, weist auf eine ziemlich späte Zeit hin, sie findet sich sogar noch in der Vikingerzeit. Vielleicht ist also dieser Fund schon in die historische Zeit herabzurücken.

d) Auf deutschem Boden hat sich eine verwandte Figur gefunden zu Alt-Frisack, jetzt im Museum für Völkerkunde in Berlin.[123] Alt-Frisack liegt auf einer durch zwei sich später vereinigende Abflüsse des Ruppiner Sees gebildeten Insel. Hier fand 1857 beim Ausheben des Mühlendammes der Müller in einer Tiefe von drei Fuß im Torf eine über fünf Fuß lange Holzfigur.[124] Der Kopf der Figur ist stärker herausgearbeitet, er hebt sich deutlich vom Hals ab, das Gesicht springt vor. Wie die Figur von Asmild trägt sie einen Spitzbart. In den Augenlöchern scheinen Steine eingesetzt gewesen zu sein, Ohren sind nicht vorhanden. Die Arme sind angedeutet: der eine liegt ganz am Körper an, der andere stand unten etwas ab und ist hier abgebrochen. Zwischen den Beinen geht durch die Figur ein rundes Loch hindurch, jedenfalls war auch hier ein nun verlorener Phallus angebracht.

Von Harzmasse war nichts festzustellen. Leider ist auch über die sonstigen Fundumstände nichts Genügendes bekannt geworden. So wissen wir nicht, ob in der Nähe der Figur ein Steinhaufen war; aufgestellt war sie nicht mehr, als sie gefunden wurde, denn es heißt ausdrücklich: sie

[123] Vgl. Feddersen, a. a. O., S. 381 ff. mit Abbildung, S. 371, Fig. 3. Beschreibung der Figur und Angabe der Fundumstände nebst einer unbrauchbaren Abbildung von v. Quast im Korrespondenzblatt des Gesamtvereins deutscher Geschichts- und Altertumsvereine, 6. Jahrgang, 1858, Nr. 11, S. 104 ff.

[124] Genaue Maße (in cm) nach Quast: Höhe 161,2, Kopflänge 23,4, Hals 13, Gürtelbreite 22,8, Hüftbreite 31,2 cm. Beim Trocknen ist die Figur etwas geschrumpft, in der Länge macht das 2,2 cm aus (Feddersen, a. a. O., S. 382).

lag im Moor. Auch ob sonstige Gegenstände mitgefunden wurden, wird nicht gesagt; es ist offenbar nicht darauf geachtet worden. So muß leider auch die Zeitbestimmung unvollständig bleiben, und es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch diese Figur schon in spätere Zeit gehört. Wahrscheinlich ist dies indessen nicht, da zum Teil die Ausarbeitung doch noch recht primitiv ist. Charakteristisch dafür scheint mir wenigstens das Fehlen der Ohren und die unvollkommene Herausarbeitung der Arme. Die Figur von Vejleby repräsentiert jedenfalls schon einen vollkommeneren Typus.

Endlich tritt bei dieser Figur die schwere Frage auf, ob sie denn wirklich germanisch ist. Ich halte es für wahrscheinlich, da zu der Zeit, in welche die Figur auf Grund der Vergleichung mit den verwandten Figuren zu setzen ist (Bronzezeit), in dieser Gegend Germanen angenommen werden müssen. Aber es muß doch eine andere Möglichkeit zugegeben werden, daß wir es mit einem viel jüngeren Götzenbild der Slawen zu tun haben, die zur Zeit, als sie in diese Gebiete einrückten, kulturell noch tief standen und auch in ihren religiösen Verhältnissen noch einen von den Germanen längst überwundenen Standpunkt zeigen.[125]

e) Eine ähnliche Figur wie die aus Alt-Frisack soll nach Worsaaes Angabe im Museum von Edinburg sein. (Vgl. Feddersen, a. a. O., S. 383.) Man müßte annehmen, daß sie noch in später Zeit durch heidnische Einwanderer dorthin gebracht wurde. Über die Fundumstände konnte ich nichts in Erfahrung bringen; durch sie würde erst festgestellt werden können, ob es sich wirklich um eine Götterfigur handelt. Denn es ist natürlich falsch, in allen solchen Figuren ausschließlich Götter zu erblicken; auch Menschen sind, wie uns einige erhaltene Figuren zeigen, zweifellos in ebensolcher Weise dargestellt worden.[126]

[125] Vgl. auch Borchling, Aus der slavischen Mythologie, Prähistorische Zeitschrift, 1909, S. 171 ff.

[126] So in den Holzfiguren im Museum von Hull (vgl. Feddersen, a. a. O., S. 383 ff. und oben S. 218, Abb. 40), 1836 zu Roos in Holderness von Arbeitern, die einen Graben reinigten, in blauem Schlick gefunden. Auf einem langen Holzstück, das in einen Drachenkopf ausgeht und zweifellos ein Schiff darstellt, standen

108. Von dieser Gattung primitiver Götterbilder haben sich Reste in die historische Zeit hinübergerettet, bei dem einen Exemplar sind ja schon die Fundumstände Zeuge gewesen. Derselben Art sind aber auch noch in später nordischer Entwicklung die Hochsitzsäulen am Sitz des Edlen in der Halle, die in den Kopf eines Gottes endeten, in Norwegen in den des Gottes Thorr. Diese Art der Darstellung ist natürlich eine der Zeitanschauung damals nicht mehr entsprechende, erstarrte Form, aber sie dauerte doch noch nicht bloß als Dekoration fort; das zeigt sich deutlich z. B. in dem Brauch der nach Island auswandernden Norweger, diese Säulen mitzunehmen, dann vor der Küste ins Meer zu werfen, damit sie an einer Stelle angetrieben würden, die der in ihnen noch lebende Gott ihnen zur Ansiedelung bestimmte. Aber auch sonst waren sie offen-

acht menschliche Figuren, mit den Füßen in Löchern festgemacht. Vier der Figuren, die zu sehr zerfallen waren, gingen verloren; auch von dem Schiff fehlt nun das Mittelstück. Die Figuren, 35,2, 40,2 37,7, 36,5 cm hoch, sind aus Fichtenholz. Die Hälse und Köpfe sind deutlich ausgearbeitet, namentlich Kinn, Mund, Nase und Augen, in diese waren Quarzstückchen eingesetzt. Körper und Beine sind aus einem Stück, die Kniee mehr oder weniger deutlich kenntlich gemacht. Die Arme waren in Löchern eingesetzt, sind jedoch größeren teils verloren. Nur Figur 4 hat einen linken, gekrümmten Arm und Figur 1 noch beide Arme; davon ist der linke ebenfalls gekrümmt und trägt den Schild, der rechte ist gerade und am Ende durchbohrt, hier war ursprünglich gewiß eine Waffe angebracht. Der Hodensack ist bei allen Figuren deutlich und darüber ist jeweils ein Loch im Körper zur Aufnahme des Phallus, der jedoch bei allen Figuren verloren ist. — Der Museumskatalog von Hull vermutet, daß diese Figuren von den Dänen herrühren, die zwischen 864 und 867 an der Küste von Holderness einfielen. Man wird sie gerade der Vielheit wegen als Darstellung von Kriegern ansehen müssen, vielleicht als Denkmal für einige bei diesem Zug gefallene Männer. Die phallische Darstellung darf nicht ohne weiteres als Vorrecht der Götter gelten und deshalb gegen die Deutung der Figuren als Menschen ins Feld geführt werden. — Über zwei ebenfalls wohl Menschen darstellende Holzbilder in Gräbern auf Sneedorffs Ø vgl. W. A. Graah, Undersøgelses-Reise til Østkysten af Grønland (Kopenhagen 1832), S. 101, Tafel VIII, Fig. 3. — Feddersen, a. a. O., S. 384, Anm.

bar nicht nur dekorativ, sonst hätte das nordische Recht kaum Anlaß gehabt, sie zu verbieten.[127]

Ähnliche Bilder, wenn auch offenbar profanem Zweck dienend, waren die *trémenn* in Island, von denen auch die *Hávamál* sagen.[128] Dagegen hatten die Waräger in Rußland

[127] Eidsifja þings lǫg I, 24; vgl. K. Maurer, Die Bekehrung des nordgermanischen Stammes II, S. 418, Anm. 4.

[128] Strophe 49:

Váþir minar gaf ek velli at
tweim trémǫnnom;
rekkar þat þóttusk es þeir ript hǫfþu:
neiss es nøkkviþr halr.

(Meine Gewänder gab ich auf dem Felde zwei Holzmännern; wie Helden sahen sie aus, als sie die Kleidung hatten: beschimpft ist der nackte Mann.) Die letzten Worte sind eine Nutzanwendung auf den Menschen im allgemeinen; das Vorhergehende will aber offenbar sagen, daß erst durch die Kleidung, welche den unbearbeiteten Teil der Pfähle verdeckte, diese das Aussehen wirklicher Menschen erhielten. Die Skulptur beschränkte sich also auf das obere Ende des Pfahls. Daß diese trémenn zwecklos aufgestellt waren, ist nicht anzunehmen, und auch als eine Art Denkmäler für Menschen sind sie nicht zu verstehen. Wegmarkierung durch Pfähle (und Steinsäulen) kannte man schon frühe, wie Harbárdsljóþ 57 bezeugt (vgl. Detter-Heinzel, II, S. 101 und 226), und geschnitzte Pfähle als Wegmarken scheinen in Island im 18. Jh. noch anzutreffen gewesen zu sein (vgl. Corp. poet. bor. 1, S. 461; Cleasby-Vigfusson, s. v. trémadr). Nun ist es ja klar, daß diese Schnitzung praktisch von großer Bedeutung war; denn die Stäbe mußten doch unterschieden werden können. Da es aber schließlich möglich gewesen wäre, auch andersartige Unterscheidungsmerkmale herzustellen, so müßte wieder erklärt werden, warum man gerade zur Ausarbeitung eines Kopfes schritt. Der Grund mag darin zu suchen sein, daß man eben noch derartige Götterbilder kannte; stellte man sie auf, so war danach der Weg leicht zu beschreiben, man hatte ein Merkmal, das sich nicht zufällig einstellen konnte, und endlich, man beugte auch, da diese Bilder doch wohl noch mit einer ehrfürchtigen Scheu betrachtet wurden, der mutwilligen Zerstǫrung vor. Schließlich verband man vielleicht damit auch noch einen weiteren Zweck. Wie man bis in die späte Zeit im niederdeutschen Gebiet die sogenannten Neidstangen aufstellte, Stangen mit Pferdeköpfen, die apotropäische Kraft haben, also zweifellos Überlebsel alter primitiver Kultbilder, so können auch diese nordischen *trémenn* apotropäische Kraft

noch wirklich kultische Götterbilder derselben Art, geschildert als hohe aufgerichtete Hölzer mit menschlichen Gesichtern.[129] In Deutschland waren vielleicht die *effigies* des Tacitus (Germania 7), obwohl er selbst die Existenz von Bildern leugnet, solche primitive Idole[130]; auch die Bekehrer fanden wohl noch solche vor, und in den Neidstangen des Volksbrauchs[131] sind Residua derselben Darstellung von Dämonen, meist tierischer Gestalt, zu erblicken.

Die ganze Entwicklungsreihe führt uns also tief hinein in historische Zeit. Wie in Griechenland neben den durchaus menschlichen Götterbildern der Blütezeit die primitiveren Formen weiterdauerten — nun nicht mehr als der adäquate Ausdruck der Göttervorstellung selbst, sondern als Überlebsel einer primitiveren Zeit, wenn auch selbst wieder künstlerisch ausgebildet, z. B. in den Hermen —, so haben wir dieselbe Erscheinung auch bei uns. Die Zeit aber, in welcher derartige Bilder der Göttervorstellung selbst entsprachen, liegt weit zurück; es ist uns ja schon wahrscheinlich geworden, daß selbst die ganz anthropomorphe Gottesvorstellung bereits der prähistorischen Zeit angehört, und daß in jenen an Größe überragenden Figuren der Felsenzeichnungen solche Götter erkannt werden dürfen. Die zeichnerische Darstellung wäre also der plastischen vorausgegangen.

109. Eine merkwürdige Bestätigung der archäologisch sichergestellten Entwicklungsreihe gibt uns die Sprache. Meringer hat an zahlreichen Beispielen slavischer Sprachen nachgewiesen, daß das Wort „Stab, Pfahl" sich in ihnen zur Bedeutung „Götzenbild" entwickelt hat.[132] Für die ger-

---

gehabt haben und schützten deshalb den Wanderer auf seinem Wege vor dämonischen Mächten. — Nichts für die Art der Ausführung im einzelnen, nur dafür, daß die Götterstatuen ursprünglich aus Holz geschnitzt waren, ergibt sich aus den nordischen Bezeichnungen *trégod* und *skurdgod*.

[129] Mogk, Mythologie, S. 398.

[130] Siehe unten S. 288.

[131] Vgl. Anm. 128.

[132] Es handelt sich namentlich um die folgenden Worte und Gleichungen: serb. *balvan* „Balken"; poln. *bałwan* „Götze"; lit. *balvõnas* „Götze" (JF. 17, S. 159 f., 18, S. 278); aksl. *trěby* „Götze",

manische Religionsgeschichte bedeutsam ist dabei die Tatsache, daß unter diesen Worten eines, nämlich lit. *stābas*, sicher germanisches Lehnwort ist. Da es nun wenig wahrscheinlich ist, daß die Litauer ein Wort, das schlechtweg Stab im nhd. Sinn bedeutete, entlehnt haben, so wird die Annahme nahegelegt, daß bereits dem germ. Stab damals eine modifizierte Bedeutung „göttlich verehrter Stab, Fetisch, Götze, Bild eines Gottes" zukam; die Litauer hätten dann mit der Sache auch das Wort übernommen. Zu beachten ist auch das lit. *stulpai*, säulenartiger Götze, das gleichfalls aus dem Germanischen entlehnt ist; vgl. aisl. *stólpi* usw. Für *balvan* liegt die Verwandtschaft mit aisl. *bolr* nahe; es ist aber daraus nichts zu schließen, da auch die slavischen Sprachen dies Wort noch in der ursprünglichen rein sinnlichen Bedeutung haben.

In die Kategorie der Worte, welche die geschilderte Bedeutungsentwicklung zeigen, gehört die Götterbezeichnung der Asen, germ. Ansen. Der zweifelhafte Wert der Etymologie von Götternamen für die Religionsgeschichte ist bekannt (vgl. auch S. 38). Mit der Etymologie der verschiedenen Gesamtbezeichnungen der Götter steht es nicht besser. Am ehesten darf aber gewagt werden, eine Etymologie zur Erklärung herbeizuziehen, wenn sie uns auf primitive Verhältnisse zurückführt und überdies sachlich gestützt werden kann. Die verschiedenen Etymologien und Deutungen des Wortes Ansen, die aufgestellt worden sind, haben sich fast alle entweder als sprachlich unhaltbar oder sachlich unbegründet erwiesen.[133] In beider Hinsicht befriedigt nur die Zusammen-

---

zu *trabs* (JF. 18, S. 278); lit. *stābas* „Götze"; germ. **stab-* (JF. 18, S. 279); einige weitere, weniger wichtige, welche, wie z. B. aksl. *kapь* (zu κόπτω) das Götzenbild als das gehauene, gemeißelte bezeichnen, siehe an letztgenannter Stelle.

[133] Zusammenstellung mit skr. *ásu* „Leben", zd. *anhu*, „Herr", Fick, Etym. Wb., III, S. 18 (von Torp in der 4. Aufl. S. 14 als unsicher erklärt); dagegen auch Bugge, Studier I, 2, Anm. 1. Mit ἄνεμος, *animus*, skr. *anas* „Hauch" und got. *anan* „hauchen", ahd. *unst*, f. procella, stellt Grienberger, ZfdA., 36, S. 313, das Wort zusammen und deutet den Namen als „großer Geist, Weltgeist", was sehr unwahrscheinlich ist. Würde er von der sinnlichen Bedeutung „Hauch, Wind" ausgehen und in **Ans* die

stellung mit got. *ans*, Balken, die schon öfter ausgesprochen[134] worden ist; unbefriedigend ist allerdings die Erklärung, wenn man in der Benennung eine Allegorie sieht und die Ansen — wie J. Grimm für möglich hielt — als die Tragbalken des Himmels erklärt. Man muß im Gegenteil von rein sachlichem Standpunkt ausgehen, wobei sich die Erklärung leicht ergibt. Das Wort heißt ursprünglich schlechtweg der Balken, dann bezeichnet es den Balken, der kultisch verehrt wurde, darauf das aus ihm geschnitzte Götterbild, endlich den Gott selbst. Durch die archäologischen Verhältnisse und die oben nach Meringer zusammengestellten sprachlichen Parallelen wird diese Auffassung einwandfrei

---

Bezeichnung eines ursprünglichen Seelenwesens oder eine später verallgemeinerte Bezeichnung eines Windgottes erblicken, so könnte er wenigstens für seine Deutung ins Feld führen, daß sie auf primitive Verhältnisse zurückzuweisen scheint. Die Etymologie scheitert aber schon an sprachlichen Schwierigkeiten, da das *s* bei *ans* zur Wurzel gehört. Vgl. auch Uhlenbeck, PBB., 35, S. 172, der indessen das *s* nicht unbedingt als wurzelhaft betrachtet. Zu *unnan* (**unzan*) stellt Kluge das Wort, PBB., IX, S. 155, ZfdW., 9, S. 317, und deutet es als „der Gnädige". Mir scheint die Deutung zu abstrakt. (Uhlenbecks Bedenken gegen die Wurzelhaftigkeit des *z* in **unzan* teile ich nicht.)

[134] So zuerst J. Grimm, Myth. 20 und Kl. Schriften VII, 2; er läßt die Frage offen, ob man die Götter als Tragbalken des Himmels ansah, oder ob man mit dem Namen nur die Vorstellung eines Joches und der Berghöhen verknüpfte. Dem Richtigen kommt J. Grimm näher, Gesch. d. d. Sprache, S. 81, wenn er an einen zum Opfer aufgestellten Stamm denkt und an die *trunci* bei Tacitus erinnert. Auch P. v. Bradtke, welcher Zeitschr. d. d. morgenl. Ges., 40, S. 347, das Wort mit ar. *Asura* zusammenstellt, knüpft weiter an *ans* „Balken" an und erklärt wieder zu abstrakt die Asen als die Gönner, Helfer, Erhalter. Zuletzt ist die Etymologie von Meringer, JF. 17, S. 159 f., 18, S. 216, 269 f., 278 ff., und besonders 21, S. 296 ff., mehrfach erörtert und begründet worden; ablehnend Walde, Lat. Et. Wb., s. v. *onus*. Das Wort **ans-* „Balken" selbst wird wieder verschieden etymologisch erklärt, von Hoffmann, BB. 25, S. 108, mit lat. *onus* „Last", ai. *ánas* „Lastwagen" zusammengestellt, von Bradtke mit lat. *ansa* „Griff" und verwandten Worten (Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. 40, S. 347 ff.; vgl. auch Uhlenbeck, Et. Wb. d. got. Spr., s. v. *ans*), von Meringer, JF. 18, S. 269, u. 21, S. 302 f., mit einer Wurzel *enes*, deren Bedeutung etwa „Holz gewinnen oder bearbeiten" wäre, und zu der

gesichert.[135] Auch diese sprachliche Tatsache weist darauf hin, daß die ganze Entwicklung im wesentlichen vorhistorisch ist, denn wir finden bei allen germanischen Stämmen, West-, Nord- und Ostgermanen den Namen als eine Gesamtbezeichnung der Götter[136] oder wenigstens einer Gruppe derselben wieder, und es wäre als ein sehr merkwürdiger Zufall zu betrachten, wenn diese Entwicklung sich noch bei der in historischer Zeit erreichten Ausbreitung der Germanen über alle ihre Glieder gleichmäßig ausgebreitet hätte.

er auch νέομαι und ai. *ástam* stellt; vgl. auch JF. 21, S. 302ff. Die außergermanischen Verwandtschaften bleiben unsicher, sind auch für unsere Zwecke ziemlich belanglos. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes scheint keine Beziehung auf die Lage des Holzes gehabt zu haben, da got. *ans*, nord. *áss* „Balken" im wesentlichen als horizontal zu denken sind, die Götterbezeichnung aber wohl auf vertikal gerichtete Balken zurückgeht (siehe dazu auch JF. 21, S. 303).

135 Sprachlich ist nicht alles ganz klar: nord. *áss*, got. *ans* „Balken" sind *a*-Stämme, also germ. **ansaz*; doch kommt im Nord. auch ein Plural nach der *i*-Dekl. vor; *ǫ́ss* „Gott" ist meist *u*-Stamm (germ. **ansuz*), doch kommt auch Flexion nach der *a*-Dekl. vor; der Akk. plur. nach der *i*-Dekl., *aése*, ist wie bei den übrigen *u*-Stämmen junge Analogiebildung. Im Got. scheint das Wort *ans* in der Bedeutung Gott einen Plural nach der *i*-Dekl. gebildet zu haben, deshalb latinisiert *anses* (got. **anseis*); auch das *e* in der Kompositionsfuge ostgerman. Namen, wie *Ansemundus*, erklärt sich am besten aus *i*. Das ags. zeigt Wechsel zwischen *a*- und *i*-Dekl., sg. *ós*, Gen. plur. *ésa*. Für das Hd. läßt sich die Flexionsweise nicht feststellen, da das Wort in lebendigem Gebrauch nicht mehr begegnet und hd. Namen wie *Answalt* nach der langen Stammsilbe den Vokal synkopieren. — Jedenfalls bildet die Verschiedenheit des stammbildenden Elements keinen genügenden Grund, die Worte etymologisch auseinander zu halten, da ja auch bei anderen Worten Schwanken zwischen den Flexionsklassen nichts seltenes ist. Der Schlüssel zur Erklärung der Stammverschiedenheit liegt meines Erachtens darin, daß das Wort ursprünglich Konsonantstamm war; so auch Sievers, Ags. Gramm, § 281. Der Übergang in die anderen Flexionsklassen erfolgte erst nach der Bedeutungsdifferenzierung und vollzog sich deshalb in verschiedener Richtung.

136 Die Interpretation der got. *anses* als *semidei* bei Jordanes darf uns nicht stören; es ist dies sicher eine späte Auslegung.

f) Sonstige prähistorische Gottheiten.

110. Während es, wie es in den vorhergehenden Abschnitten versucht wurde, möglich ist, die Entwicklungslinien, denen die Göttervorstellung dieser Zeiten folgte, im großen einigermaßen befriedigend festzustellen, ist es natürlich nicht möglich, über die Götter im einzelnen exakte Auskunft zu finden. Einige der wichtigsten sind ja berührt worden: die göttlich verehrte Sonne, Gewitter- und Windgottheiten, eine Fruchtbarkeitsgottheit (vielleicht auch nur die Gruppe der Fruchtbarkeitsgottheiten), die Leichendämonen, und von der Zahl der dämonischen Wesen in der Natur konnte wenigstens durch Rückschlüsse aus späteren Verhältnissen eine Ahnung gewonnen werden. Dagegen sind einige wichtige Gottheiten noch nicht greifbar geworden: Himmel und Erde, Meer und die Totengötter. Besteht hier eine Lücke im Pantheon der Germanen oder nur in unserem Wissen?

Der Himmelsgott pflegt bei primitiven Völkern eine hervorragende Rolle zu spielen; bei den Germanen sehen wir zu Beginn der historischen Zeit den Gott, der zweifellos seinem ursprünglichen Wesen nach ein Himmelsgott ist, *Tiuz, bereits auf der Entwicklung zum Kriegsgott und im Begriffe, aus der dominierenden Stelle verdrängt zu werden.[137] Nach dem Tempo, das für religiöse Entwicklungen angenommen werden darf, kann kein Zweifel sein, daß er mit seinen Anfängen als reiner Himmelsgott ziemlich weit in prähistorische Zeit zurückreicht. Ich vermute, daß er als persönlicher Gott gegen Ende der Bronzezeit gemeingermanisch vorhanden war, und daß dadurch die Entwicklung eines persönlichen Sonnengottes, den er gleichsam ersetzt, gehemmt worden ist.

Auch eine Erdgottheit gehört im allgemeinen zum eisernen Bestand primitiver Religionen; sie pflegt weiblich zu sein und als mütterliche Erde dargestellt zu werden.[138] Für unsere Frühzeit haben wir nur einen wichtigen Fingerzeig in dem Opferbrauch des Vergrabens, der nur aus Opferung an einen unterirdischen Empfänger psychologisch erklärbar ist (s. unten). Dieser Brauch weist aber in recht

[137] Weiteres siehe unten S. 272ff.

[138] Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, Leipzig 1905.

alte Zeit zurück, so daß die Existenz chthonischer Gottheiten für die Steinzeit als gesichert gelten muß. Leider haben wir keine festen Anhaltspunkte dafür, wie die Vorstellung sich in prähistorischer Zeit weiter entwickelt hat. Die Idole, die uns erhalten sind, zeigen stets männliche Darstellung.[139] Trotzdem wäre es falsch, daraus einen negativen Schluß zu ziehen und die Existenz einer Erdgöttin für diese Zeit ganz zu leugnen. In historischer Zeit steht freilich eine solche Gottheit bei den Germanen weit weniger im Vordergrund als die himmlischen Gottheiten. Sie ist aber, abgesehen von jüngeren Gestalten, in der Nerthus bei Tacitus zu finden; will man diese nicht für eine entlehnte Göttin ansehen, wofür tatsächlich kein genügender Grund da ist, so bleibt nichts anderes übrig, als die Anfänge ihres Kultes bereits in prähistorische Zeit anzusetzen.

Für die Existenz eines Meeresgottes spricht deutlich das unten zu besprechende Bootsopfer aus der Bronzezeit, dessen Reichtum doch wohl eine mächtige Gottheit, keines der zahlreichen dämonischen Wesen unpersönlicher Art als Empfänger voraussetzt.

Über die Frage nach der Existenz eines bronzezeitlichen Totengottes siehe oben Abschnitt 105. Ergänzend ist hinzuzufügen, daß ein einheitlicher Gott keinesfalls existiert hat, da niemals bei den Germanen ein einheitliches Totenreich anzutreffen ist. Entsprechend der Mehrheit der den Toten zugedachten Aufenthaltsorte: Erde, Meer, Himmel müssen die verschiedensten Gottheiten die Rolle eines Herrn der Toten gehabt bzw. übernommen haben.

---

[139] Oder stellt das auf S. 234 wiedergebenen Bronzebild ohne Phallus aber mit Andeutung der Brüste (?) eine Göttin vor? Die Form des Kopfes scheint dem zu widersprechen.

X.

Kult.

111. Über die Formen des Totenkultes dieser Zeiten ist oben S. 132ff., über die niederen Kultformen des Zaubers sehr fragmentarisch S. 164ff. gehandelt worden. Über andere primitive, dem Zauberkult noch recht nahe stehende Kulthandlungen läßt sich kaum etwas ermitteln, obgleich wir es als selbstverständlich betrachten müssen, daß solche in nicht geringer Zahl vorhanden waren. Hier soll nur kurz noch auf eine merkwürdige Erscheinung hingewiesen werden, die vielleicht in diesen Zusammenhang gehört.

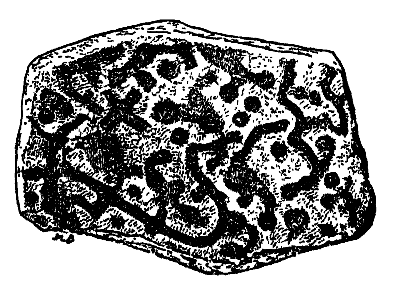


Abb. 41. Granitstein mit napfartigen Vertiefungen. (Aus S. Müller NA I, 167.)

Wie auf einem großen Teil der Erde finden sich auch in Nord- und Westeuropa in dem von den Germanen in der Steinzeit bewohnten Gebiet zahlreiche Steine mit Vertiefungen: die sogenannten Näpfchen- oder Schalensteine.[1] Die Größe der Vertiefungen schwankt zwischen

[1] Andere Bezeichnungen siehe Schlemm, S. 500. — Abbildungen: NA. I, S. 167ff; Hermann, NM., S. 103; Montelius, KGS., S. 44, 54f.; Schlemm, S. 501ff.; Forrer, S. 687.

5 und 10 cm; manchmal sind sie durch Linien verbunden, Regeln für ihre Verteilung über die Steine sind nicht zu erkennen. Die Steine, an denen sie sich befinden, sind sehr verschiedenartig: bald sind es freiliegende einzelne Steine, bald Felsen, bald die Steine von Grabkammern. Die Vertiefungen können zum Teil natürlichen Ursachen ihre Entstehung[2] verdanken, so dem fallenden oder fließenden Wasser, das weichere eingesprengte Teile auswusch. In vielen Fällen genügt diese Erklärung aber nicht, nämlich bei all den vielen Steinen, bei welchen irgendwelche Merkmale, verbindende Linien, untermischte andere Zeichen klar machen, daß künstliche Bearbeitung vorliegt. Der Zweck, den die Vertiefungen haben, ist allerdings sehr schwer zu bestimmen; es fehlt deshalb auch nicht an den mannigfaltigsten Deutungen, welche diese Steine z. B. als Sternkarten, als Urkunden über den Besitzstand an Vieh und Wagen in einer Art Bilderschrift, oder auch als einfache Spielereien erklären wollten. Letzteres ist das unwahrscheinlichste, und auch die anderen Annahmen lassen sich nicht beweisen. Allerdings ist auch die Annahme, diese Schalen hingen mit religiösen Dingen zusammen, bloß eine Hypothese, die sich nur wahrscheinlich machen läßt. Da man in Schweden noch heute bei diesen Steinen, die man dort Elfkvarnar (Elfenmühlen) nennt, den Elfen opfert[3], hat man den Zweck der Schalen überhaupt darin

— Literatur bei Schlemm, S. 502 ff.; Forrer, S. 686 ff.; Ch. Rau, Observations on cup-shaped and other lapidarian sculptures in the Old World and in America, Washington 1881; Magni, Nuove pietre cupelliformi, Como 1901. — Über Schalensteine in Schleswig-Holstein vgl. J. Mestorf, ZfGesch. Schleswig-Holsteins V, S. 204 ff., VI, S. 196 ff., XIV, S. 339 ff., und Mitteil. d. Anthrop. Vereins in Schl.-Holstein VII (1894), S. 23 ff.; für Pommern: H. Schumann, Monatsschr. f. pomm. Gesch., 1899, S. 125; für Mecklenburg: Beltz, Vorgesch. Alt., S. 95.

[2] Vgl. H. Gruner, Opfersteine Deutschlands. Eine geologisch-ethnographische Untersuchung. Leipzig 1881.

[3] Beschreibung des Opfers bei Hermann, NM., S. 103. Opfer der Indianer in Neumexiko an ebensolchen Steinen erwähnt S. Müller, a. a. O., S. 169. Auch allerhand volksmedizinischer Aberglaube, der sich an die Steine knüpft (vgl. J. Mestorf, Mitt. d. anthr. Vereins VII, S. 24), hilft nicht zu einer Erklärung ihrer ursprünglichen Bedeutung.

sehen wollen, Opfergaben aufzunehmen. Dies ist aber nicht haltbar, denn sie sind dafür zum Teil vollständig ungeeignet, alle jene Näpfchen nämlich, die sich an senkrechten oder stark geneigten Flächen finden, wie z. B. an den senkrechten Wänden der Grabkammern. Die Elfenopfer sind also gewiß jünger, in einer Zeit entstanden, als man den Zweck der Näpfchen schon nicht mehr kannte, eine Erklärung für sie suchte[4], und nun einen neuen Brauch an sie anlehnte.

Trotzdem dürfte an der religiösen Bedeutung der Näpfchen nicht zu zweifeln sein, schon wegen der oft damit vermengten Radzeichen (s. o. S. 173f.); zur weiteren Erklärung hat man darauf verwiesen, daß in Indien ebensolche Vertiefungen als Fruchtbarkeitssymbole Anbetung genießen.[5] Wie sie zu dieser Bedeutung kommen, ist uns freilich ganz unbekannt, auch nicht, ob sie wirklich die ursprüngliche ist. Aber man wird einstweilen bei dieser Erklärung bleiben müssen, solange eine bessere sich uns nicht darbietet; das Vorkommen in Gräbern wäre dann jedenfalls nur so zu erklären, daß die betreffenden Steine bereits ehe sie bei den Grabbauten Verwendung fanden, diese Vertiefungen trugen.

112. Von den höheren kultischen Formen und Einrichtungen ist einiges bei Besprechung der einzelnen Götter schon behandelt worden. So die Götterbilder aus Holz. Ob die prähistorische Zeit auch andere anthropomorphe Götterbilder kultisch verwendete, ist unbekannt, aber unwahrscheinlich. Aus Stein gehauene Götterbilder müßten sich zum Teil wenigstens erhalten haben, während keine Spur begegnet.

Von Bronzefigürchen, die als Götterdarstellungen zu betrachten sind, besitzen wir vielleicht eines in der schon oben S. 201 erwähnten dänischen Darstellung eines Ge-

---

[4] So auch Müller, a. a. O., S. 169, wo auch auf Sagen verwiesen wird, welche die Entstehung dieser Steine erklären sollen; vgl. auch Forrer, S. 686.

[5] J. H. Rivell-Carnac, Archaeological notes on ancient sculpturings on rocks (Journ. of the Asiatic Society of Bengal), 1879.

wittergottes. Weniger sicher ist die Deutung bei zwei in der Nähe von Stockhult an der Grenze von Schonen und Smaland gefundenen Figürchen (s. KGS., S. 114, Abb. 193) und einer schon etwas jüngeren Bronzefigur aus Schonen

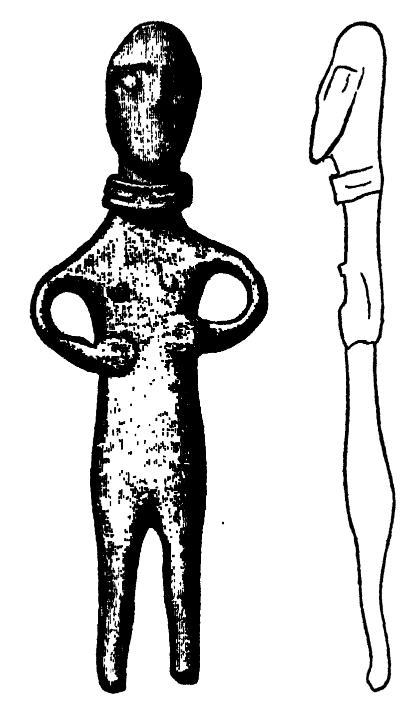


Abb. 42. Bronzefigur aus Schonen, 2/3 nat. Gr.
(Nach Montelius KGS., S. 158.)

(KGS., S. 158). Alle diese Statuetten sind aber jedenfalls als eigentliche Kultbilder zu klein, eher könnten sie Nachbildungen größerer hölzerner Götterbilder sein, wie der Wagen von Trundholm als Nachbildung eines größeren Kultgegenstands betrachtet wurde.

Sehr fraglich muß bleiben, ob das Wort Gott, gemeingermanisch *guð-, mit solchen Bildchen zusammen gebracht werden darf, mit der Bedeutung „das Gegossene" (idg.

**ghutom*), wenn nämlich Meringers Zusammenstellung des Wortes mit χέω[6] richtig ist. Das Wort müßte dann jünger sein als **ans-*, was wenig wahrscheinlich ist.[7]

112. Die Existenz von Heiligtümern, heiligen Orten ist durch die besprochenen Funde genügend bezeugt; wo Götterbilder aufgestellt sind, seien sie auch noch so primitiv, wo ein Bild wie der Sonnenwagen von Trundholm entstand, sei es nun selbst ein Kultbild oder Nachahmung eines Kultobjektes, ist an Kultstätten nicht zu zweifeln. Auch deren Lage ist mehrfach erkennbar. Daß viele Funde im Moor gemacht wurden, weist darauf hin, daß diese Kultstätten in der Nähe des Wassers, vielleicht auf einer kleinen Insel, die später sich ins Wasser senkte, gelegen waren. Man könnte daraus auf eine kultische Bedeutung des Wassers schließen, aber es mag Zufall sein, daß uns gerade solche Plätze infolge der konservierenden Kraft des Moores erhalten sind. Daß auch andere Lagen in Betracht kommen, folgt aus den Verhältnissen historischer Zeit, in welcher Haine und Wälder insbesondere auch auf Berghöhen die Orte der Heiligtümer sind. Solche Lage ist für die Erhaltung der Heiligtümer und etwaiger Götterbilder weniger geeignet. Als Requisit des Heiligtums begegnet uns mehrfach ein Steinhaufen, einen kleinen Fichtenhain in der Nähe des im Moor gefundenen Bildes zeigen die Fundumstände bei *Rosbjerggaard*. Die in gemeingermanische Zeit zurückreichenden Benennungen für Heiligtümer geben wenig Auskunft; *alhs* usw. scheint nur den eingehegten Platz zu bedeuten[8]; die Bedeutung von *haruc*, nord. *hǫrgr* ist in historischer Zeit schwankend[9], im Norden: Hügel, Steinhaufen, Altar, dann dachloser Steinbau, endlich in Norwegen-Island Tempelbau, im Westgermanischen haben wir

[6] JF. 17, S. 153; 18, S. 280.

[7] Andere Etymologien: „das angerufene" oder „das Wesen, dem geopfert wird", siehe bei Kluge, Et. Wb., *sub verbo*.

[8] Vgl. Uhlenbeck, Got. etym. Wb., *sub verbo*. — Auch *wîh* wird manchmal als ein durch Einfriedigung der allgemeinen profanen Benutzung entzogener Ort erklärt, zu idg. **wik* ausscheiden gehörend; vgl. Torp, Wörterbuch der germ. Spracheinheit, S. 409.

[9] Zusammenstellungen bei Thümmel, PBB. 35, S. 100 ff.

die Bedeutungen „Hain, Heiligtum, Götterbild". Es wäre denkbar, daß hier eine Bezeichnung für „Altar" eine Begriffserweiterung erfahren hat, ebenso gut aber ist es möglich, daß eine Bedeutungsverengerung vorliegt, derart, daß eine ursprünglich allgemeinere Bezeichnung „heil. Hain, Heiligtum" im Norden als Benennung des in ihm vorhandenen kultischen Mittelpunktes verwendet wurde. Für den ersten Vorgang scheint die Etymologie zu sprechen, welche auf eine Grundbedeutung, „Steinhaufen", führt.[10]

An Tempelbauten dürfen wir für die prähistorische Zeit selbstverständlich nicht denken, wenn auch ein Fund wie der von Trundholm Aufbewahrungsorte für die Kultobjekte sehr wahrscheinlich macht.

113. Die Kultformen sind uns als Ganzes natürlich noch weniger erkennbar; doch vermögen wir bedeutsame Einzelheiten auch hier festzustellen.

Nur vermutungsweise, aber immerhin mit einem ziemlichen Grad von Wahrscheinlichkeit ist ein kultischer Umzug, bzw. Umfahrt[11] des Sonnenwagens mit dem Sonnenbild erschlossen, die wahrscheinlich periodisch wiederholt wurde. Über die Zeit, wann dieses Kultfest begangen wurde, ist in dieser Periode nichts zu ermitteln.

Die Fundumstände, die bei den wenigen Götterbildern bekannt sind, zeigen regelmäßig das Niederlegen von Opfergaben bei diesen. Derartige Opferung, auch ohne daß ein Götterbild oder dessen Spuren nachweisbar wären, hat auch sonst in ziemlichem Umfang stattgefunden. Unter den Funden der germanischen Länder befinden sich nicht wenige, welche nicht aus Gräbern oder Wohnungen stammen,

[10] Vgl. Torp, a. a. O., S. 77; Walde, Lat. etym. Wb., s. v. *carcer*. Anders Hoops, Waldbäume, S. 120, der das Wort zu penjab. *karsu* „Eiche" stellt. Dies würde auf die Verehrung eines Eichenklotzes (s. o.) oder auch auf einen Eichenhain als Kultstätte hinweisen.

[11] Montelius nimmt an, der Wagen, zu dem die Scheibe aus Eskelhem gehört, sei ein Kultwagen gewesen (KGS., S. 140); doch läßt sich ein Beweis nicht erbringen. Über die Bedeutung der Scheibe siehe oben. Ebenso betrachtet er die bereits der Eisenzeit angehörenden Wagen von Dejbjerg als Kultwagen, siehe unten S. 320 f.

sondern aus Feld und Moor, nicht etwa weil die betreffenden Gegenstände dort verloren gingen, sondern weil sie absichtlich niedergelegt wurden. Man nennt diese Funde mit gemeinsamem Namen: Depotfunde. Ihre Erklärung finden sie auf verschiedene Weise; zum Teil ist an Verstecke von Wertsachen zu denken, teils an Metallvorräte und Werkstattsammlungen (sog. Gußstättenfunde[12] der Bronzezeit); in anderen Fällen versagen diese Deutungen, wir haben es dort mit religiösen Deponierungen zu tun und sprechen dann von Votiv- und Opferfunden. Derartige Funde[13] haben, wie die folgende Zusammenstellung zeigt, merkwürdige, immer gleichbleibende Eigenschaften.

Ich gebe die dänischen Funde, die hierhergehören, nach NA I, S. 430ff.

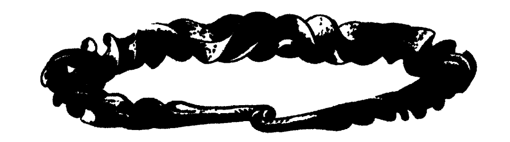


Abb. 43. Wendelring aus Westmanland, 1/4 nat. Gr. (Nach Montelius KGS., S. 97.)

114. In etwa 30 Fällen fand man in Dänemark[14] unter oder bei einem größeren Stein zwei Halsringe, wie sie die Frauen im letzten Viertel der Bronzezeit trugen, sogenannte Wendelringe.[15] Sie können schon den Fundumständen nach nicht verloren sein, die Trägerin selbst konnte sie überhaupt nicht verlieren. Andererseits zeigen deutliche Abnützungsspuren, daß sie wirklich in Gebrauch waren, so daß auch nicht an Warenvorräte von Händlern gedacht

[12] S. Müller, NA. I, S. 426 ff.

[13] Petersen, Hypothesen om religiøse offer og Votivfund fra Danmarks forhistoriske tid, Aarbøger 1890; S. Müller, NA. I, S. 422ff., wo weitere Literatur angegeben ist; Beltz, Vorgesch. Altertümer, S. 130 ff.

[14] Das starke Überwiegen des dänischen Gebietes bei allen diesen Funden erklärt sich zur Genüge daraus, daß es am besten durchforscht ist.

[15] Schlemm, S. 656.

werden kann, wenn die merkwürdig regelmäßige Wiederkehr der Zweizahl nicht überhaupt schon diese Annahme verböte.

Neunmal fand man je zwei, einmal sechs Exemplare einer Art großer Trompeten, Lure genannt, die dem Norden eigentümlich ist.[16] Die zusammen gefundenen Exemplare sind dabei stets solche, die in Größe und Ornamentik paarweise zusammengehören, auch gleichgestimmt und nach Art der Hörner eines Ochsen nach entgegengesetzter Seite gekrümmt sind.

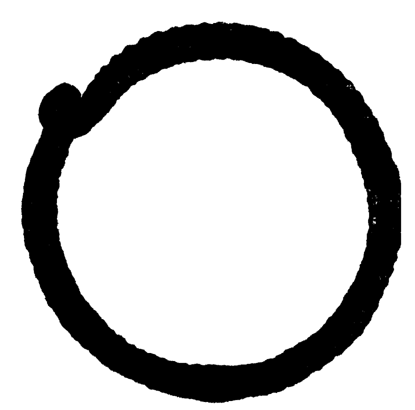


Abb. 44. Wendelring von Kolbow in Mecklenburg, ca. 1/3 nat. Gr. (Nach Beltz, Vorgesch. Altert., Tafel 40, Nr. 60.)

Goldgefäße aus dünnem getriebenem Goldblech, nach S. Müller germanische Arbeit trotz der fremdartigen Technik, der jüngeren Bronzezeit angehörend, in verschiedenen Formen: Becher, Schalen und Vasen fand man in Dänemark und Schleswig mehrfach jeweils in zwei gleichen Exemplaren[17], ebensolche vereinzelt in Schweden[18], wo die Art der Deponierung allerdings weniger deutlich für den Votivcharakter spricht.

---

[16] Literatur bei S. Müller, NA. I, S. 431 ff. mit Abbildung.

[17] Vgl. S. Müller, I, S. 434 und die Abbildung Tafel II, J. Mestorf, Vorgesch. Altertümer, Tafel 33, Fig. 352, 353.

[18] Vgl. Montelius KGS., S. 138 f.

Von goldenen Armringen einer eigentümlichen Form mit knopfartig verbreiterten Enden, fälschlicherweise früher Eidringe genannt[19], fand man in Dänemark einmal zwei, einmal drei Stücke, in Schweden einige einzelne Stücke,



Abb. 45. sog. „Eidring" aus Mecklenburg. (Nach Olshausen, Zs. f. Ethnol, 1890, S. 294.)

ebenso in Schleswig-Holstein, Mecklenburg, Pommern und Westpreußen. Sie gehören dem Ende der Bronzezeit an. Goldene Spiralringe fanden sich noch häufiger und in mehr Exemplaren. Auch Bronzearmringe von verschiedenen Formen sind in solchen Funden nicht selten.[20]

Die prächtigen Äxte aus dünner Bronze, die schon oben S. 189 erwähnt wurden, sind in ebensolchen Funden zutage gekommen: ein Paar bei Veile in Jütland[21], eines bei Skogstorp, Södermanland.[22] Sie gehören noch der älteren Bronzezeit an. Wirkliche Schwerter sind in Dänemark unter ähnlichen Umständen mehrfach aus der älteren und jüngeren Bronzezeit in zwei bis vier Exemplaren gefunden worden.[23]

Der kostbarste und merkwürdigste dieser Funde wurde zu Nors, Amt Thisted in Jütland gemacht. Zwei Fuß tief in einem Sandhügel vergraben, mit einer Steinplatte be-

[19] Vgl. Schlemm, S. 123 f. Zusammenstellung der bis 1890 bekannten goldenen Eidringe bei Olshausen, Zeitschr. f. Ethn. 22 (1890), Verh., S. 294 ff.

[20] NA. I, S. 254 f. mit Abbildungen.

[21] Abbildung bei S. Müller, I, S. 346.

[22] Montelius, KGS., S. 135.

[23] S. Müller, I, S. 435.

deckt fand sich ein Tongefäß, in welchem etwa hundert kleine Schiffchen, hergestellt aus Bronzerippen und Goldblech, steckten. Jedes einzelne ist sorgfältig gearbeitet und



Abb. 46. Drei ineinandersteckende Boote aus dem Funde von Nors, 3/4 nat. Gr.
(Nach S. Müller, NA. I, S. 422.)

ornamentiert, etwa 12 cm lang und 1,5—2 cm hoch.[24] Sie stammen wohl aus der Mitte der Bronzezeit; ein praktischer Wert kommt natürlich nicht in Betracht.

Neben solchen wertvollen Gegenständen liegt in anderen Funden Geringwertiges vor: einigemal dünne Sägeblätter aus Bronze, öfters sogenannte Harzkuchen, durchbohrte Scheiben einer Masse aus Harz und Birkenrinde, die in jener Zeit als Bindemittel und zur Ausfüllung des Grundes um die Bronzeornamente verwendet wurde.[25]

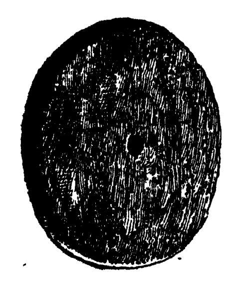


Abb. 47. Harzkuchen, 1/9 nat. Gr. (Nach S. Müller, NA. I, S. 435.)

Votivfunde der Steinzeit sind schwerer erkennbar, aber die Verwandtschaft mit jenen der Bronzezeit ist doch deutlich zu sehen. Über hundert Funde begegnen, die stets nur Gegenstände derselben Art enthalten, und diese meist in 2—3, selten mehr Exemplaren. Die verschiedensten Gegenstände finden sich in dieser Weise niedergelegt, bald wertvolle, bald unscheinbare,

[24] Abbildung bei S. Müller, NA. I, S. 422, und von verschiedenen Seiten gesehen bei Montelius, KGS., S. 139.
[25] NA. I, S. 450 und die dort aufgeführte Literatur.

bald sorgfältig ausgeführte[26], bald nahezu unfertige. Größtenteils scheinen sie in Mooren gefunden zu sein; die näheren Fundumstände sind aber meist nicht bekannt, da sie gewöhnlich rein zufällig bei der Bodenbearbeitung, nicht infolge systematischer Nachgrabung zum Vorschein kamen.[27]

115. Die Gesichtspunkte, die für die Erklärung dieser Funde als Votiv- und Opferfunde in Betracht zu ziehen sind, hat S. Müller, NA. I, S. 439ff., zusammengestellt. Besonders wichtig ist die Gleichartigkeit der Deponierung aller Gegenstände, kostbarer und geringer. Sie vor allem verbietet, von Schatzfunden zu reden, da die an sich wertlosen genau wie die wertvollen behandelt sind. Auch hätte das Bestreben, etwas zu verstecken, sicher zu den verschiedensten Versuchen, das Versteck zu sichern, geführt; die geschilderte, durch Jahrhunderte andauernde Gleichartigkeit ist nur verständlich, wenn sie auf einer rituellen Vorschrift beruht. Bedeutungsvoll ist dann, daß nie Gegenstände verschiedener Art in dieser Weise deponiert zusammen gefunden wurden, sondern wenn der Fund mehrere, meist zwei Stücke enthält, was die Regel ist, diese in Art und Ausführung genau zusammen passen. Einzelne Stücke, welche auf dieselbe Art niedergelegt sind, begegnen seltener; sie pflegen sich durch ihren Wert auszuzeichnen, doch wissen wir meist nicht, ob nicht bloß zufällig nur eines von mehreren Stücken gefunden worden ist.

Die Duplizität der Gegenstände in diesen Funden hat man wohl mit Recht als Zeugnis für einen rituell geforderten gewissen Reichtum der Opfergabe aufgefaßt, der sich gerade in der Zahl, weniger, wie es scheint, in der Art der Gegenstände ausdrücken mußte.

Nur so erklärt es sich, daß neben den wertvollsten Dingen ganz wertlose Sachen, wie kleine Bronzebruchstücke und Harzkuchen unter diesen Funden auftreten. Es äußert

[26] Sorgfältig ausgeführte halbmondförmige Messer, sogen. Sicheln; vgl. Blinkenberg, Aarbøger 1898, S. 125.

[27] Genaueres siehe NA. I, S. 435ff.

sich darin wohl der Grundsatz, daß sich der Wert des Opfers nach dem Besitz des Gebers zu richten habe.[28]

Die Gelegenheiten, bei welchen diese Gaben deponiert wurden, sind wohl verschiedener Art. In den meisten Fällen scheint es sich um Votivgaben zu handeln, Gaben, die infolge eines Gelübdes nach Erfüllung der Bitte, für die das Gelübde geleistet worden war, gegeben wurden. Dahin sind mit Sicherheit die Goldboote von Nors zu rechnen[29]; und auch der spezielle Zweck ist hier kaum zu verkennen. Ein Gelübde aus schwerer Seenot mag den Grund gebildet haben und der Spender muß nach der Kostbarkeit der Gabe ein vornehmer Mann gewesen sein. Als Empfänger haben wir uns jedenfalls einen Gott des Meeres, Herrn über Wind und Wetter auf der See zu denken, dem die goldenen Boote gelobt wurden, damit er das oder die Schiffe des Gelobenden verschone.[30] Auch in späterer Zeit kannte man noch die Bootsopfer, wie uns das Beispiel der Lappen zeigt, die diese Sitte von den Germanen übernommen haben, und obwohl das Boot bei ihnen eine sehr geringe Rolle spielt, doch dem Sturmgott *Bieka-Galles*[31] Boote opfern.

Waffen und Luren weisen auf Zusammenhang mit Kämpfen hin und dürfen als Votivgaben für Beistand in Fehden aufgefaßt werden. Als Empfänger können beliebige Götter, nicht notwendigerweise ein spezieller Kriegsgott

---

[28] S. Müller erinnert S. 439 dazu an den religiösen Betrug, daß man die Gelübde scheinbar, nicht dem Sinne nach, erfüllt, und führt Beispiele aus verschiedenen Zeiten an, die leicht vermehrt werden können. Ich glaube nicht, daß man zur Erklärung der scheinbar wertlosen Opfer nötig hat, auf diese Erscheinung, die immerhin schon eine gewisse Entartung der Opferidee voraussetzt, zu verweisen.

[29] Daß die Deutung auf einen vergrabenen Tempelschatz nicht brauchbar ist, zeigt S. Müller, a. a. O., S. 442.

[30] Die Deutung der Boote als Sonnensymbole, die Montelius, KGS., S. 137 ff., und andere vertreten und die natürlich eine ganz andere Erklärung der Votivgabe erfordern würde, halte ich nicht für richtig.

[31] Olrik, Danske Studier, 1905, S. 40, 51 f. In *Galles* steckt wie in *Hora-Galles* das nord. *karl*, der erste Bestandteil ist unklar. Steckt darin nord. *vik* f. „Bucht"? Oder liegt ein echt lappischer Name vor?

in Betracht kommen. Übrigens kann hier und ebenso in anderen Fällen die Erklärung des Opfers auch die sein, daß man in gewissen Lebenslagen vielleicht überhaupt bestimmte Opfer brachte, die nicht erst abhängig waren von vorausgehender Erfüllung einer Bedingung wie beim Gelübde, also keine Votivgaben waren, sondern Opfer, die spontan gegeben wurden, allerdings in der Erwartung, dafür als Gegengabe den Beistand eines Gottes zu erhalten. Man kann denken, daß vor der Schlacht geopfert wurde oder nach dem Sieg wie in späterer Zeit, daß Frauen vor der Niederkunft opferten und in diesem Fall nicht beliebige Gegenstände, sondern Stücke aus ihrem Besitz, die sie getragen hatten. Ebenso sind Opfer kinderloser Frauen denkbar. Der Ackerbauer opferte vielleicht die Sicheln, mit denen er die Frucht geschnitten[32] usw. Wie später konnte jede Lebenslage den Anlaß zu einem Opfer oder einer Votivgabe enthalten.

Die Prunkäxte werden, wie schon gezeigt, mit dem Kult des Donnerers, dem sie als Opfer dargebracht werden, zusammenhängen. Als geopferte Sonnen- oder Mondbilder erklärt Olrik[33] die Harzkuchen, indem er Bräuche der Finnen zum Vergleich heranzieht. Diese opfern Holzblöcke mit einem großen (beim Mondopfer mit einem kleinen) Loch, das so gehalten werden muß, daß die Sonne bzw. der Mond hindurchscheint. Weiter ab liegt der Vergleich mit dem finnischen Ringopfer an Neujahr, auf das Olrik ebenfalls verweist[34]; denn der Zusammenhang zwischen Ring und Harzkuchen bleibt zweifelhaft. Man müßte schon auch die germanischen Votivringe als geopferte Sonnenbilder betrachten, wozu ich mich nicht entschließen kann.

116. Ungeklärt ist eine Eigenheit dieser Votiv- und Opfergaben: daß sie versteckt, vergraben, ins Wasser versenkt werden. Dieser Brauch ist nicht auf die Germanen beschränkt, er findet sich auch bei zahlreichen andern Völkern,

---

[32] Blinkenberg, a. a. O.

[33] Danske Studier, 1905, S. 41 f.

[34] a. a. O. Die Finnen opfern dem Sonnengott *Paive* an Neujahr Messingringe. Diese werden ins Wasser geworfen; scheint die Sonne durch das Wasser klar auf sie, so gibt es ein gutes Jahr.

ohne daß der Grund dadurch freilich klarer würde. Man hat zur Erklärung den aus späterer, nordischer Zeit berichteten Glauben heranziehen wollen, daß man alles, was man zu Lebzeiten selbst vergraben habe, mitnehme nach Walhall.[35] Die Unmöglichkeit, daraus für die prähistorischen Funde etwas zu gewinnen, hat schon S. Müller betont: in der Tat ist z. B. nicht denkbar, daß jemand 100 kleine Goldboote sollte hergestellt und vergraben haben, um sie im Totenreich zu besitzen. Opferung an einen Gott muß vielmehr unbedingt festgehalten werden. Es frägt sich nun, ob wegen des Vergrabens Opferung an eine chthonische Gottheit, wegen des Versenkens Opferung an eine Gottheit des Wassers anzunehmen ist. Auch dazu stimmen die Fundumstände nicht: weshalb sollte man z. B. einem chthonischen Gott hundert goldene Boote und einem Meergott kostbare Schwerter oder Armringe opfern? Aber umgekehrt: weshalb sollte man einem nicht in der Erde hausenden Gott Opfergaben in die Erde legen? Aus diesem Dilemma führt nur ein Ausweg. Es müssen hier Formen der Opferung, die ursprünglich nur für bestimmte Gottheiten passen und selbstverständlich auch nur beschränkt angewendet wurden, übertragen worden sein auf Opfer, die man anderen Gottheiten darbrachte. Damit ist nicht gesagt, daß diese Formen die ursprünglichsten und einstmals einzigen gewesen sein müssen. Es ist sehr leicht möglich, daß von alters her neben dem Vergraben das Aufhängen an Bäumen geübt wurde, wie es uns aus späterer Zeit und von anderen Völkern[36] bekannt ist. Dies wäre

[35] Ynglingasaga, I, cap. 8 (Heimskringla ed. Jónsson, I, S. 20): *þess skyldi hann ok njóta, er hann sjálfr hafði í jǫrd grafit*; dies wird als eine Bestimmung Odins hingestellt, abstrahiert offenbar aus der herrschenden Sitte, die noch lange weiter lebt, auch bei den Lappen Schwedens; vgl. S. Müller, Mémoires des Antiquaires du Nord 1884—1889, S. 245 f.; O. Almgreen, Ur Herjedalens folktro, I: En sen kvarlefva af en forntida tro. Sv. fornm. fören. tidskr. 10, S. 229, und E. Modin, Öfvertro om de döde i Herjedalen, Sv. fornm. fören. tidskr. 10, S. 312 ff.

[36] Vgl. unten S. 294. Die Finnen opfern zur Julzeit dem Julvolk, d. h. den in den Lüften einherfahrenden Seelen, Speise, die in einem hölzernen Boot an einem Baum aufgehängt wird; vgl. Danske Studier 1905, S. 42 f.

ursprünglich als ein Opfer an Wind- und Luftdämonen zu verstehen oder auch als Opfer, die mit der Baumverehrung zusammenhängen. Spuren davon konnten aus prähistorischer Zeit nicht erhalten bleiben.

117. Endlich muß angenommen werden, daß neben diesen Arten des Opfers auch das blutige Opfer, das uns in frühester historischer Zeit bekundet ist, als Tier- und vor allem auch als Menschenopfer in diese prähistorische Zeit zurückreicht. Es würde aller historischen Entwicklung widersprechen, wenn das nicht so wäre; aber auch davon sind uns Spuren nicht erhalten.[37] Und ähnlich geht es mit vielen anderen kultischen Bräuchen, an denen das Leben des einzelnen wie der Gesamtheit reich gewesen sein muß, und die uns später deutlicher entgegentreten. Wir müssen uns damit begnügen, festzustellen, daß wir das religiöse Leben der Stein- und Bronzezeit nur in Bruchstücken und Ausschnitten zu erkennen und tatsächlich nur weniges durch einwandfreie Belege aus prähistorischer Zeit selbst absolut sicherzustellen vermögen.

---

[37] Die Lappen opfern ihrem Tod- und Krankheitsgott Rutu, den sie sich reitend vorstellen, Pferde. Da sie selbst solche nicht besitzen, ist Entlehnung von den Germanen anzunehmen (vgl. Danske Studier, 1905, S. 45); ob diese Entlehnung aber in die Bronzezeit zurückreicht, ist sehr zweifelhaft; vielleicht erfolgte sie erst nach dem Vordringen des Odinkultes nach Skandinavien; vgl. W. v. Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen, S. 56 f.

Zweiter Teil.
Vorrömische und römische[1] Zeit.

XI.
Gemeingermanische Erscheinungen.

a) Seelenglaube und Totenkult.

118. Die frühe Eisenzeit führt zugleich in die frühhistorische Zeit hinein. Nach dem oben S. 68f. Ausgeführten bringt die stärkere Ausbreitung der Germanen nun ein beträchtliches Anwachsen des archäologischen Materials, neben das, zunächst allerdings in beschränktem Umfang, die schriftlichen Nachrichten treten. Die Vermehrung des Materials in beiden Richtungen sowie die immer klarer hervortretenden Züge der einzelnen Zweige und Stämme der Germanen läßt in dieser Zeit deutlich erkennen, daß von einer religiösen Einheit aller Germanen keine Rede sein kann. Solange die Germanen auf das kleinere Gebiet der skandinavischen Länder und der Ostseeküste zusammengedrängt saßen, waren die Unterschiede, an denen es auch damals natürlich nicht fehlte, jedenfalls nicht sehr groß und vor allem nicht gut zu erkennen. Die Schlüsse auf die Gestalten des Götterglaubens stützten sich auf wenige zufällig erhaltene Reste, und es ist nicht möglich, die daraus gewonnenen Resultate zeitlich und örtlich genau abzugrenzen. Die primitiveren Vorstellungen des Seelenglaubens, die am besten

[1] Über diese beiden Begriffe siehe oben S. 128. Da die vorrömische Zeit der historischen Zeit, deren Auftakt sie gleichsam ist, näher steht als den weiten Zeiträumen der sonstigen Prähistorie, so empfiehlt es sich, sie im Zusammenhang mit der frühhistorischen Periode zu behandeln.

erkennbar waren, sind außerdem ja überhaupt weniger differenziert. Sie setzen sich ebenso auch jetzt in der Eisenzeit fort, ohne daß eine absolut strenge Scheidung nach Stämmen möglich wäre; immerhin sind aber Verschiedenheiten auch hier zu konstatieren, nicht nur im Gesamtgebiet, sondern auch schon innerhalb des engeren nordischen Gebietes, zum Teil auf verschieden starkem Durchdringen eines fremden Einflusses beruhend.

119. So nimmt z. B. Bornholm[2], vielleicht die Heimat der späteren Burgunder[3], in dieser Zeit in manchem eine deutliche Sonderstellung ein. Man findet dort von der vorrömischen Eisenzeit an bis zum Beginn der Völkerwanderung Brandgruben, bald einzeln liegend, häufiger in großen Begräbnisplätzen vereint. Sie enthalten alle Reste des Leichenbrandes, nicht nur, wie die früheren Urnengräber, die gereinigten Knochen, sondern auch Asche, Steine und Kohlen.[4] Die übrigen Teile Dänemarks enthalten derartige Gräber nur strichweise und nie in derselben überwiegenden Menge, die Sonderstellung Bornholms innerhalb des Nordens wird dadurch nicht berührt.

In Norddeutschland ist dieselbe Form im Osten in späterer Zeit häufig, in früher Eisenzeit dagegen selten, und tritt westlich in Pommern und Mecklenburg[5] nur ganz vereinzelt auf.

Es erhebt sich gegenüber diesen Gräbern die

---

[2] E. Vedel, Bornholms Oldtidsminder og Oldsager, 1886.

[3] Vgl. L. Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme, I, S. 367; Bremer, Ethnographie, § 85. Die Frage ist kaum mit Sicherheit zu entscheiden; indessen ist das gerade von Bremer geäußerte Bedenken, ein so kleines Eiland könne nicht die Heimat eines großen Volksstammes gewesen sein, nicht stichhaltig. Wir überschätzen die ursprüngliche Größe der germanischen Stämme oft; die Burgunder können sehr wohl erst in ihren späteren festländischen Sitzen zu einem größeren Stamm emporgewachsen sein — andererseits war aber Bornholm, wie uns die Funde zeigen, ziemlich dicht bevölkert.

[4] E. Vedel, Bornholmske Brandpletter, Aarbøger for nord. Oldk. 1870, S. 1 ff.

[5] Vgl. Beltz, Vorgesch. Altertümer, S. 297, 336 ff.

schwierige Frage, ob hier eine spontane germanische Entwicklung vorliegt oder äußere Einflüsse zu suchen sind. Die Frage scheint im zweiten Sinne beantwortet werden zu müssen; denn es ist zweifellos festzustellen, daß diese Grabform in prinzipiell gleicher Art, wenn auch von Ort zu Ort in eigener Weise modifiziert, von Südeuropa im Laufe des ersten vorchristlichen Jahrtausends langsam nach Norden vorgerückt ist, hier getragen durch keltische Einflüsse.[6] So läßt sich eine Kulturwelle verfolgen, welche die germanischen Länder im Anfang der Eisenzeit erreicht, aber nur sporadisch sich durchgesetzt hat. Wesentlich geänderte Vorstellungen über das Leben der Seele nach dem Tode sind nicht zu erschließen, nur die Änderung in der Behandlung der Beigaben, welche strengere Logik zeigt, man könnte beinahe sagen: rationalistischer ist; die Beigaben, vorwiegend Kleidungsstücke, seltener Waffen, meist einschneidige Schwerter und Speere, sind, anders als früher, mit der Leiche auf dem Scheiterhaufen verbrannt, Unverbrennliches zum Teil auf andere Weise unbrauchbar gemacht worden. Schwerter und Speere sind verbogen oder gerollt.[7] Man hatte also die Vorstellung, daß die Beigaben, wie die Leiche, einen Vernichtungsprozeß durchmachen müßten, um im Jenseits dem Toten zum Gebrauch dienlich zu sein. Es ist klar, daß, sobald diese Anschauung herrschend wurde, die Sonderung der Gebeine von den Brandresten überflüssig, wenn nicht gar zweckwidrig erscheinen mußte und nun unterblieb. So wird die rituelle Reinigung der Leichenreste durch die rituelle Vernichtung der Beigaben abgelöst.

120. Andere von Germanen bewohnte Gegenden zeigen vorübergehend oder dauernd andere Besonderheiten. So hat sich im Anfang der Eisenzeit in West- und Südwest-Jütland, Schleswig und Holstein auf einem beschränkten Gebiet[8] eine eigene Bestattungsart ausge-

---

[6] Vgl. S. Müller, NA. II, S. 19 ff.

[7] Abbildungen bei Montelius, KGS., Fig. 261 und 267.

[8] Vgl. A. P. Madsen et C. Neergaard, Polyandres jutlandais, Mémoires des Antiquaires du Nord, 1894, S. 329 ff.; J. Mestorf, Urnenfriedhöfe in Schleswig-Holstein, Hamburg

bildet. Man hat dort wie auf Bornholm eine große Zahl von Gräbern in einem Begräbnisfeld vereinigt und dem einzelnen Grab kleineren Umfang gegeben. Ob darin eine Nachahmung der fremden Sitte zu sehen ist, mag dahingestellt bleiben, zu diesem Verfahren konnte schon das Anwachsen der Bevölkerung und die intensivere Bodenausnützung führen; doch ist der fremde Einfluß, der in anderem sich zeigt, nicht absolut abzuweisen. Man hat zwar von der früheren Bestattungsweise manches beibehalten, namentlich die Reinigung der Leichenreste und ihre Beisetzung in einer Urne; auch sind die Gräber nicht in ebenen Plätzen vereinigt, sondern Hügel, wenn auch weit niedriger und kleiner als früher, sind errichtet, wonach man diese Gräber als Flachhügelgräber bezeichnet hat. Andererseits hat man aber die rituelle Forderung der Vernichtung oder des Unbrauchbarmachens der sehr spärlichen Beigaben gekannt. Sie wurden dem Feuer des Scheiterhaufens jedenfalls ausgesetzt. Die Urnen selbst, die natürlich nicht vernichtet werden konnten, wurden symbolisch oft durch Abschlagen eines oder auch beider Ohren unbrauchbar gemacht; die Fundumstände verbieten durchaus, an zufällige Beschädigung oder an Benutzung schadhafter Urnen zu denken. Das Verfahren ist ganz analog dem Zusammenrollen und Verbiegen der Waffen in Bornholm. Da diese Gräber früh anzusetzen sind und oft in nächster Nähe alter, bronzezeitlicher Bestattungen liegen, auch in ihrer Art alte und junge Züge vereinen, sieht S. Müller, II, 37, in ihnen eine Übergangsform.

121. Aus der Art der Beigaben auf die Vorstellung vom Leben der Seele nach dem Tode zu schließen, ist bei diesen Grabriten kaum möglich. Besonders in die Augen fallende Eigenheiten begegnen nicht; nur ist die Spärlichkeit der Beigaben im ganzen bemerkenswert, charakteristisch auch, daß viele jener Zeit angehörende Gegenstände in den Gräbern durchaus fehlen. Doch würde der Schluß auf eine besondere Bedürfnislosigkeit der Seele im Jenseits voreilig sein; es mag eine Schwankung im Usus vor-

---

1886; S. Müller, NA. II, S. 35ff. Im übrigen Norden, Schweden, Norwegen, Bornholm, fehlt diese Gräbergattung völlig.

liegen, vielleicht unter fremdem Einfluß stehend, ohne tiefere erkennbare Bedeutung.

122. Charakteristischer werden die Beigaben wieder von Beginn der römischen Zeit an.

In dieser Zeit zeigt sich ein außerordentliches Vorwiegen von Gefäßen mit Inhalt als Beigaben. Es genügt nicht mehr, wie früher, ein einziges, sondern meist begegnen mehrere, oft eine ganze Garnitur: Krug, Kanne, Tasse, Schöpfgefäße, Becher, Hörner. In Bornholm ist eine Garnitur von vier Gefäßen häufig, aber auch mehr kommen vor. Diese Sitte ist im ganzen germanischen Gebiet anzutreffen, man führt sie ebenfalls auf fremde Einflüsse zurück, da dieselbe Erscheinung auch in Südeuropa auftritt und die Annahme nahe liegt, daß mit dem Vordringen der römischen Kultur, das sich in der Technik der Beigaben und aller anderer Gegenstände damals zeigt, auch diese Bräuche vorgedrungen sind. Zur Erklärung der Bedeutung dieser Beigaben ist noch zu beachten, daß es Speisegefäße sind — Reste von Tieren, wie Schaf- und Schweineknochen, Fischgräten usw., die noch darin gefunden wurden, machen dies klar und zeigen, daß ein reichliches Totenmahl stattgefunden hat. Darüber hinaus hat man aber aus der großen Zahl der Gefäße wohl mit Recht geschlossen[9], daß in jener Zeit als das ideale Dasein im Jenseits ein Wohlleben bei reichlicher Speise und Trank galt, wie es auch in späteren Vorstellungen des Totenreiches noch zutage tritt; was in nordischer Zeit von den Tischen der Hel, den Mahlzeiten bei der Ran und von den Schmäusen der Einherjer erzählt wird, bewegt sich ganz in derselben Richtung.

Nicht zur allgemeinen Ausrüstung des Toten gehören in dieser Zeit die Waffen; in manchen Gebieten treten sie sehr zurück und fehlen fast ganz, so im größten Teil Dänemarks.[10] Andere Gegenden sind bei der früheren Sitte geblieben; in Bornholm ist die Beigabe eines einschneidigen Schwertes neben den Speisegefäßen Regel.[11]

[9] S. Müller, a. a. O., II, S. 69.
[10] S. Müller, a. a. O., II, S. 65 f.
[11] S. Müller, a. a. O., II, S. 66.

123. Außer den besprochenen Unterschieden der Grabeinrichtungen zeigt diese Zeit aber Verschiedenheit der Bestattungsart.

Die Verbrennung der Leichen verliert in der Eisenzeit allmählich ihre in der zweiten Hälfte der Bronzezeit bewahrte Alleinherrschaft. Tacitus berichtet zwar Germ. 27 von der Verbrennung als einer allgemein germanischen Sitte und gibt einige Details an: daß der Scheiterhaufen bei Vornehmen aus bestimmten Holzarten bestehen sollte, daß die Waffen und gelegentlich auch ein Pferd beigegeben wurde, und endlich die Reste in einem Hügel beigesetzt wurden. Alle diese Angaben mit Ausnahme jener über die Auswahl des Holzes erhalten durch archäologische Funde innerhalb des germanischen Gebietes der römischen und nachrömischen Zeit und andere Berichte willkommene Stützen[12], aber die Funde zeigen uns auch deutlich, daß der geschilderte Brauch allgemeine Geltung damals nicht mehr beanspruchen kann, und Tacitus — wie auch schon die Dürftigkeit seiner Worte vermuten läßt[13] — hier keine genügende Information hatte.

Tatsächlich war die Differenzierung der Begräbnisbräuche damals im germanischen Gebiet groß, und gerade die Bestattung unverbrannter Leichen, von der Tacitus ganz schweigt, war im entschiedenen Vordringen, ohne sich freilich im Laufe des Altertums im ganzen germanischen Gebiet durchzusetzen. Beide Bestattungsformen sind bald dicht nebeneinander anzutreffen, so daß man nur an eine Art von Familientradition denken kann, bald sind sie geographisch mehr oder weniger scharf geschieden.

Auf Bornholm herrschen die Brandgruben der vorrömischen Zeit fast allgemein weiter.[14]

In Fünen[15] ist die Verbrennung mit Beisetzung in Urnen und wenig Beigaben gleichfalls bis zur Völker-

---

[12] Vgl. z. B. Müllenhoff, Deutsche Altert., IV, S. 380 ff. zu den Stellen; Schumacher, MZ. IV, S. 10.

[13] Auch daß er das Negative hervorhebt! Er weiß einiges, was die Germanen, im Gegensatz zu den Römern, nicht tun; die positiven Kenntnisse aber sind gering.

[14] S. Müller, a. a. O., II, S. 79.

[15] S. Müller, a. a. O., II, S. 76 ff.

wanderung Regel, weit seltener sind unverbrannte Leichen mit reichlichen Beigaben anzutreffen.

In Seeland überwiegt die Bestattung der unverbrannten Leichen, ebenso auf Lolland, wo daneben aber auch Brandgruben begegnen.[16]

In Jütland[17] sind verschiedene Arten nebeneinander festzustellen. Vereinzelt sind Brandgruben, häufiger die Urnengräber, wie in der vorrömischen Zeit. Zahlreich und, wie es scheint, über ganz Jütland gleichmäßig verbreitet sind Hügelgräber mit Resten von Leichenbrand, die jedoch meist nicht in Gefäßen beigesetzt sind. Im nördlichsten Jütland (Horns und Vennebjerg Herred) finden sich aus derselben Zeit Steinkistengräber, meist mit unverbrannten Leichen, denen gewöhnlich eine Anzahl von Gefäßen, sonst nur wenige Gegenstände beigegeben sind.[18]

In Schweden herrscht die Verbrennung vor[19]; in der älteren Eisenzeit hat man dabei teils Beisetzung in Urnen geübt, teils nur in Brandgruben. Daneben sind die Gräber mit unverbrannten Leichen nicht selten, und diese liegen dann vielfach in Steinkisten, wie in Nordjütland; besonders wird dies für die Inseln Gotland und Öland bemerkt.[20] Die Beigaben sind vorwiegend die oben besprochenen Speisegefäße.

Die Verhältnisse in Schleswig stimmen auch in dieser Zeit im allgemeinen zu denen des nördlichen Jütland.[21]

In Mecklenburg[22] und ebenso in Pommern[23] ist die Verbrennung und Beisetzung in Urnengräbern oder in Brandgruben weitaus überwiegend, und dasselbe Überwiegen der Leichenverbrennung ist für die römische Zeit in den weiter südlich gelegenen Germanensitzen im Herzen und im Westen Deutschlands festzustellen.

[16] S. Müller, a. a. O., II, S. 78.
[17] S. Müller, a. a. O., II, S. 73 ff.
[18] S. Müller, a. a. O., II, S. 73.
[19] Montelius, KGS., S. 201 f., mit Literaturangaben Anm. 1.
[20] a. a. O., S. 202.
[21] S. Müller, a. a. O., II, S. 76.
[22] Beltz, Vorgesch. Altertümer, S. 336 f.
[23] Schumann, Die Kultur Pommerns in vorgeschichtlicher Zeit, S. 53 ff.

Eine zusammenfassende Darstellung, wie sich die Gräber mit und ohne Leichenverbrennung im deutschen Gebiet verteilen, fehlt leider noch, und es ist schwer, aus der Fülle der Einzelpublikationen ein anschauliches Gesamtbild zu gewinnen. Für unsere Zwecke genügt vorläufig die Feststellung des Schwankens.

124. Die Erklärung dieser schwankenden und wechselnden Erscheinungen hat man wohl darin finden wollen, daß man sagte, die Bestattung habe damals keine religiöse Grundlage mehr gehabt.[24] Diese Auffassung ist kaum im ganzen Umfang haltbar. Jedenfalls muß angenommen werden, daß in jenen Gegenden, in welchen die ältere Art der Leichenverbrennung noch herrscht, auch die ältere Vorstellung noch weiter dauern kann. Für die Bestattung ohne Brand kämen dann zwei Erklärungsmöglichkeiten in Betracht: Entweder das Auftreten neuer Auffassungen, die allerdings kaum feststellbar sind; man könnte etwa denken, daß die Bannung der Seele, die wir als Zweck der Leichenverbrennung angenommen haben, als überflüssig galt, oder doch die Verbrennung der Leiche nicht mehr als ein dafür geeignetes Mittel angesehen wurde. Will man mit diesen Möglichkeiten nicht rechnen, so kann man nur eine gewisse Indifferenz als Grund des geänderten Brauches ansehen. Man wird aber von vornherein bezweifeln müssen, ob eine volle Indifferenz in diese Zeit paßt; sie wird sich auf Nebensächliches beschränkt haben. Vielleicht darf man annehmen, daß man, als die damals neue Sitte der Beisetzung bekannt wurde, ihr die Lehre entnahm, es sei für das Schicksal der Seele gleichgültig, auf welche Weise der Körper beigesetzt werde. Weiter, etwa zu einer Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der Seele selbst, ging man gewiß nicht; das beweisen auch die nun wieder in größerer Menge auftretenden Beigaben, mit denen man die Seele versorgte.

Starke örtliche Differenzierung liegt in diesem Punkte jedenfalls vor, wahrscheinlich auch soziale Differenzierung: noch in später Zeit sehen wir, daß vornehme Ge-

[24] S. Müller, a. a. O., II, S. 71; zustimmend F. Kauffmann, ZfdPh. 32, 75.

schlechter, in denen die Tradition eine besondere Stätte hat, am alten Verbrennungsbrauch festhalten.

Woher die Sitte des Begrabens unverbrannter Leichen kam, ist schwer zu sagen. An ein Wiederaufleben älterer Anschauungen und Bräuche, die neben den von auswärtigen Einflüssen getragenen Sitten der Verbrennungszeit im stillen etwa weiter lebten, darf kaum gedacht werden. Man ist genötigt, an eine Weiterentwicklung zu denken, deren Ursprung uns nicht klar erkennbar ist. S. Müller[25] nimmt auch hier fremde Einflüsse an; welche dies sein sollten, wissen wir nicht, denn gerade der römische Einfluß, der sich in der materiellen Kultur dieser Zeit zeigt, versagt in diesem Punkt, da die Römer in dieser Zeit ihre Toten noch vorwiegend verbrannten. Auch ein Einfluß aus dem Orient ist kaum faßbar; somit muß mit der Möglichkeit spontaner Entwicklung innerhalb eines Germanenvolkes gerechnet werden, von dem andere dann die Sitte übernahmen.

125. An historischen Quellen für den Seelenglauben dieser Zeit besitzen wir nur eine, die wenig ausgiebig und nicht einmal ganz zweifellos zuverlässig ist und unsere Kenntnis kaum vermehrt. Appian, Hist. Romana, I, liber IV de rebus Gallicis, 3, berichtet von den Germanen Ariovists, sie seien θανάτου καταφρονηταὶ δι' ἐλπίδα ἀναβιώσεως: Verächter des Todes wegen der Hoffnung auf Wiederaufleben. Man hat die Angabe nach dem Vorgang Mannhardts[26] oft als ein Mißverständnis betrachtet und auf eine Stelle Cäsars (de bello Gallico VI, 14) zurückführen wollen, wo von der druidischen Seelenwanderungslehre die Rede ist. Es frägt sich aber erstens, ob die ἀναβίωσις wirklich als Wiederaufleben interpretiert werden muß oder nur ein ungenauer Ausdruck für Fortleben ist. In diesem Falle wäre die Stelle ganz unverdächtig. Aber auch bei wörtlicher Interpretation liegt die Sache nicht so einfach; denn ob nicht auch die Vorstellung vom Wiederaufleben eines Toten in einem anderen Menschen dem Germanen damals geläufig war, ist eine Frage, die

[25] a. a. O., II, S. 72.
[26] Germanische Mythen, S. 320, Anm. 1.

nicht kurzweg verneint werden darf. Mannhardt, a. a. O., meint, Kelten und Germanen stünden sich so nahe, daß es von vornherein wahrscheinlich sei, „daß, wenn dem einen Volk in der Urzeit die Wiedergeburt bekannt war, das andere des gleichen Glaubens nicht entbehrte". So dürfen wir natürlich nicht ohne weiteres schließen. Da aber dieselbe Vorstellung später bei verschiedenen germanischen Stämmen begegnet[27] und auch bei Primitiven nicht selten ist[28], so wächst allerdings die Wahrscheinlichkeit, daß sie auch bei den Germanen alt ist. Indessen könnte auch Entlehnung von den Kelten in dieser oder erst späterer Zeit in Betracht gezogen werden. Berücksichtigt man noch, daß Appian trotz seinem Dilettantismus im allgemeinen gut unterrichtet ist, manches aus sonst verlorenen guten Quellen[29] mitteilt, und auch hier mit dem, was wir sonst vom Seelenglauben der Germanen wissen, sich nicht in unlösbaren Widerspruch setzt, so kann man von einer Notwendigkeit, die Richtigkeit seiner Angabe in Frage zu stellen, nicht mehr reden.

b) Götterglaube.

126. Im Ausgang der älteren Periode der Eisenzeit beginnt auch auf Dämonen und Götterkult der Germanen historisches Licht zu fallen, und zwar stehen an der Spitze, von einigen kurzen sonstigen Notizen abgesehen, die knappen Angaben Cäsars und die ausführlichen Mitteilungen des Tacitus (s. oben S. 70 ff.), beide sehr ungleichwertig und mehr als ein Jahrhundert voneinander getrennt. Wie sich die Widersprüche in ihren Berichten erklären, bzw. wo in solchem Fall sich das Richtige findet, ist eine der wichtigsten an sie anknüpfenden Fragen. Über die Quellen des Tacitus und den recht hohen Grad seiner Zu-

[27] Vgl. W. v. Unwerth, Wiedergeburt und Schutzgeister im germanischen Volksglauben, Verhandlungen der 51. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner (1911), S. 112 f.

[28] Vgl. Tylor, Die Anfänge der Kultur, deutsch von Spengel und Poske, II, S. 3 ff.

[29] Über A.'s Quellen und die Quellenforschung orientiert, frühere Untersuchungen zum Teil scharf ablehnend, Schwartz bei Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie [2] II, 1, S. 217 ff.

verlässigkeit im allgemeinen ist oben S. 72f. gehandelt worden. Um so größere Bedenken[30] erwecken die Angaben Caesars. Bei ihrer Beurteilung muß aber der Grundsatz gelten, daß es zwar unzulässig ist, sie restlos als richtig zu betrachten und in allem, was später anders gemeldet wird, jüngere Entwicklung zu sehen, daß es aber ebenso falsch wäre, sie umgekehrt völlig beiseite zu schieben. Es muß versucht werden, festzustellen, welcher richtige Kern in ihnen steckt. Dabei ist im Auge zu behalten, daß Caesar mit den Germanen nur sehr oberflächlich bekannt war, und daß seine Berührungen mit ihnen sich nur auf einen kleinen Teil derselben erstreckten, daß auch friedlicher Verkehr nicht stattfand. Was er so erfuhr, waren vereinzelte, unzusammenhängende Angaben, die er sich zu einem Gesamtbild vereinigte. Hat er von irgend etwas nichts gehört, so scheint er naiv geschlossen zu haben, daß es nicht vorhanden war. Dabei konnte er richtig und falsch schließen.

127. Die Mitteilungen Caesars über die Götterverehrung der Germanen beschränken sich auf die bekannte Stelle De bello Gallico I, 50: Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt. Hier mischt sich Richtiges und Falsches in hohem Maße.

128. Tatsächliches liegt seinen positiven Angaben über die Verehrung von Sonne, Mond und Feuer wenigstens teilweise zugrunde.

Für die Sonnenverehrung sprechen die schon behandelten Belege älterer Zeit deutlich genug. Aus der römischen Zeit selbst ist hinzuzufügen, daß Tacitus von den Suionen berichtet, sie glaubten bei aufgehender Sonne Pferde und Räder zu sehen und einen Ton zu hören. Hier liegt ein auf eine jüngere Vorstellung vom Sonnengott zurückgehender Bericht vor. Weniger beweiskräftig, aber in diesem Zusammenhang immerhin nennenswert ist eine

[30] Vgl. J. Grimm, Myth.[3], S. 85; ebenso ablehnend Müllenhoff, DA. IV, S. 31f. — Zur Beurteilung Caesars auch E. H. Meyer, MdG., S. 4ff.; Saussaye, Rel. of the Teutons, S. 97.

andere Stelle bei Tacitus (Ann. XIII, 55), in welcher der Amsivarenkönig Boiocalus die Sonne (und Gestirne) anruft *quasi corum*, als ob sie gegenwärtig seien. Das kann, wenn es nicht einfach eine Tacitus selbst zuzuschiebende rhetorische Wendung[31] ist, auch im Munde der Germanen damals schon eine Formel gewesen sein[32], welche wirkliche Sonnenverehrung für jene Zeit nicht mehr beweist, — ebenso wie die Rolle, welche die Sonne in mittelalterlichen Rechtsbräuchen spielt[33], als Beleg für späteren Sonnenkult nicht mehr verwertbar ist.

Wichtiger ist ein später zu besprechender, aus dem 6. Jahrhundert stammender Bericht Procops[34] über ein Kultfest der Thuliten zur Wintersonnenwende.

Jedenfalls genügen unsere Anhaltspunkte, um auch für das erste vorchristliche Jahrhundert die Sonnenverehrung bei jenen Germanen, die Caesar kennt, wahrscheinlich zu machen, und vielleicht darf angenommen werden, daß dieselbe damals noch klarer und stärker ausgeprägt[35] war als etwa 150 Jahre später, als Tacitus über die Germanen berichtet.

129. Mit der Mondverehrung steht es anders. Sie ist nicht in derselben Weise nachweisbar und deutlich hervortretend. Daß zu irgendeiner Zeit der Mond im Glauben der Germanen eine Rolle gespielt hat ebenso wie bei anderen Völkern, daran kann ein Zweifel nicht bestehen; aber die Anhaltspunkte sind unsicher, und wenn Siecke z. B. eine größere Zahl der späteren Götter als alte Mondwesen erklären will, so ist das ein Irrtum. Der Mondkult wird schon in früher Zeit verblaßt sein, wenn er

[31] Vgl. oben S. 73.

[32] Als den ursprünglichen Sinn vermutet J. Grimm den Glauben, daß „die Sonne den Menschen das Land austeile, unbewohntes nicht gern bescheine“, Deutsche Rechtsaltertümer[4], I, S. 389 f.

[33] Vgl. J. Grimm, a. a. O., Register, s. v. *Sonne*, besonders I, S. 387 ff.; II, S. 431 ff., 438 ff.

[34] De bello Got., II, 8.

[35] Auch A. Olrik, Danske Studier, 1905, S. 68, legt Caesars Worten größere Bedeutung bei, wie es scheint auch hinsichtlich der Mond- und Feuerverehrung.

auch seine Spuren in Brauch und Aberglauben zurückgelassen hat.[36] Eine solche Entwicklungsstufe war vielleicht schon zu Caesars Zeit erreicht; wenigstens zeigt die Warnung der suevischen Wahrsagerinnen, nicht vor dem Neumond zu kämpfen (s. u.), einen merkwürdigen Parallelismus zu späterem und jetzigem Brauch, Wichtiges nur bei wachsendem Mond zu unternehmen. Möglicherweise ist dieser Brauch und die darauf hinzielende Warnung der Frauen der einzige Punkt, aus dem Caesar auf eine Verehrung des Mondes schloß. Er mochte dabei an römische Kultverhältnisse denken, wo Sol und Luna eng verbunden erscheinen.[37]

130. Was Caesar über Verehrung des Feuers sagt, ist ähnlich aufzufassen. Feuer spielt in primitiven Religionen immer eine Rolle als göttlich verehrte Macht, dann in umfassender rituellen Verwendung als Opferfeuer, Reinigungsfeuer, Bestattungsfeuer. Aus unklaren und deshalb mißverstandenen Nachrichten über solche kultische Verwendung des Feuers dürfte Caesars Angabe über dessen Verehrung abstrahiert sein.

131. Man hat die Frage aufgeworfen, ob Caesars Bezeichnungen der drei Gottheiten nicht vielleicht eine ungenaue ältere interpretatio Romana sonst bekannter germanischer Götter darstellen. Für Sol hat man an *Tius*, den Himmelsgott, gedacht, für Volcanus an *Donar*; in Luna vermutete man dann römische Bezeichnung später inschriftlich bezeugter Göttinnen der *Haiwô* oder der *Alateivia*.[38] Aber diese Auffassung ist nicht haltbar; es wird aus Caesars Worten *quos cernunt* zu deutlich, daß er nicht an abstrakte Gottheiten, sondern direkt an Verehrung der natürlichen Erscheinungen denkt.

Falsch ist dabei jedenfalls, wenn er diese drei

[36] Daß die Abhaltung der Volksversammlung sich nach dem Monde richtet, erzählt schon Tacitus, Germ. II *(cum aut incohatur luna aut inpletur)*; vgl. dazu Müllenhoff, DA. IV, S. 235; Grimm, RA. II, S. 447. Über den Mond im Aberglauben Wuttke, Volksaberglauben [3], § 65.

[37] Vgl. Wissowa, RdR.[2], S. 315ff.

[38] Siehe unten S. 377ff.

göttlich verehrten Mächte als persönliche Götter betrachtet; und daß dies wirklich seine Auffassung ist, ergibt sich aus seiner Interpretation: *Sol* und *Luna* sind zwar irrelevant, aber *Volcanus* (nicht *ignis!*) stellt diese seine Meinung außer Zweifel. Persönliche Sonnen-, Mond- und Feuergottheiten hat es damals bei den Germanen aber gewiß nicht gegeben; hätten sie als solche zu Caesars Zeit existiert, so wären sie auch in der Folgezeit deutlich erkennbar geblieben.

Falsch ist endlich an Caesars Angaben der absolut negative Schluß: *reliquos ne fama quidem acceperunt.*[39] Dies widerspricht aufs entschiedenste allem, was im ersten Teil über Götterverehrung der Germanen in vorgeschichtlicher Zeit festzustellen war, — es widerspricht ebenso den Nachrichten, die wir aus dem folgenden Jahrhundert haben, und die zum Teil auf eine lange Entwicklung der Götterkulte schließen lassen, so daß nicht daran gedacht werden darf, in der kurzen Zeit seit Caesar sei all das, wovon Tacitus zu erzählen weiß, etwa unter fremdem Einfluß erst erstanden.

132. Tacitus nennt in der Germania[40] als obersten der germanischen Götter den *Mercurius*. In dieser interpretatio Romana haben wir nach allgemein angenommener Auffassung *Wodan* zu erkennen. Unter den Belegen für die Richtigkeit dieser Auffassung ist der wichtigste die Benennung des dritten Wochentages *dies Mercurii* als Wodanstag, die bei einigen germanischen Stämmen begegnet.[41] Außerdem besitzen wir vom 7. Jahrhundert an mehrere literarische Zeugnisse, die dasselbe bestätigen, wenn auch ihr Wert, eventueller literarischer Abhängigkeit wegen, verschieden ist.[42]

---

[39] Vgl. auch Müllenhoff, DA. IV, 31.

[40] Kap. 9: Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.

[41] Bei den Sachsen, Angelsachsen, Friesen und Niederfranken, später auch bei den Nordgermanen; vgl. Grimm, Myth., I, S. 103 ff., III, S. 47.

[42] Jonas von Bobbio, Vita Columbani, I, 27; Paulus Diaconus, I, 9. — Bei Gottfrid von Monmonth, Hist. Brit. VI, sagt Hengist zu Vortigern: *Colimus maxime Mercurium, quem*

Wôdan (ahd. *Wuotan*, nord. *Ódinn*) begegnet also hier zum erstenmal, und es handelt sich darum, ob es möglich ist, sein ursprünglichstes Wesen hier schon festzustellen. Die Angabe des Tacitus allein kann dafür nicht genügen, anderes Material muß herangezogen werden; im übrigen muß versucht werden festzustellen, auf welcher Entwicklungsstufe er damals war, bzw. was Tacitus von ihm für eine Vorstellung hatte.

Man hat verschiedentlich den Versuch gemacht, zur Erklärung des Namens *Wodan* von der Etymologie auszugehen.[43] Dies geschah schon frühe durch Adam von Bremen (4, 26), welcher schreibt: *Wodan id est furor*, und in der Tat ist die etymologische Verwandtschaft mit „Wut“ wohl als gesichert zu betrachten[44], sie ist ziemlich allgemein angenommen. Viel gewonnen ist damit zunächst nicht, solange die Art der Verwandtschaft nicht klargelegt

---

Woden lingua nostra appellamus. Ähnlich Matthaeus von Westminster, Flores historiarum (1601), S. 82; vgl. Grimm, Myth., I, S. 106. Beide, Gottfrid wie Matthaeus, fügen noch eine Erklärung über *Wodenesdai* (und *Fredai*) bei. — Zweifelhaften Wert hat die Nachricht über das angeblich im 17. Jh. gefundene Verzeichnis verlorener Bücher von *Verlamacestre*, unter denen eines über das Heidentum der alten Bewohner gewesen sein soll, woraus, wie Matthaeus Parisiensis sagt, zu ersehen war, daß sie *coluerunt* . . . *Mercurium, Voden anglice appellatum, deum videlicet mercatorum*; vgl. Grimm, Myth., I, S. 100 f. Da das Buch selbst ausdrücklich als verbrannt bezeichnet wird, müßten wir annehmen, daß ein Inhaltsverzeichnis, ähnlich dem Indiculus, gefunden wurde. — Weitere englische Quellen sind Salomon und Saturn (s. oben S. 110), und die Predigt de falsis deis (s. oben S. 90): Sum man wæs gehaten Mercurius on life . . . . and he is Odon gehâten odrum naman on denisce wisan. Auch Saxo Grammaticus, I, S. 275, bezeugt die Gleichsetzung beider Namen in einer Stelle, in der er sie als innerlich nicht begründet erklärt.

[43] Vgl. die Zusammenstellungen bei Chadwick, The Cult of Othin, S. 66 f., Golther, S. 293, Anm. 1. — Ganz abzusehen ist von J. Grimms Zusammenstellung mit germ. *wadan* (Myth., I, S. 121) und der darauf gegründeten Deutung „der alles Durchdringende“, die eine ganz späte Entwicklungsform und Vergeistigung des Gottes an die Spitze stellt.

[44] Vgl. Kluge, Etym. Wb.[7], S. 501; Walde, Lat. etym. Wb.[2], S. 809, Torp, Wortschatz der german. Spracheinheit, 1909, S. 414.

ist. Jedenfalls muß man betonen, daß es nicht zulässig ist, von der Bezeichnung des geistigen Zustandes der Raserei, Wut, oder gar von der weiteren Nuance „Sehergabe, dichterische Begeisterung" auszugehen, wie vielfach unter Verweis auf lateinisch *vates* geschieht.[45] Diese Deutung geht von einer erst in später Zeit erreichten Entwicklung und Vergeistigung des Gottes aus. Einige Wahrscheinlichkeit sicheren Versändnisses ergibt sich nur, wenn wir suchen, auf die ursprüngliche sinnliche Bedeutung des Wortes zurückzugreifen; als solche wird man wohl „heftige, stürmische Bewegung" ansetzen dürfen. Fragen wir nach der primitiven Naturanschauung[46], aus der Wodan erwachsen sein kann, so werden wir durch diese Etymologie zunächst auf den Zusammenhang mit der bewegten Luft[47] geführt. Eine zweite Möglichkeit wäre indessen, daß in dem zugrunde liegenden Wort eine Bezeichnung der beweglichen, eventuell in der Luft hausenden Seele steckt, ebenso wie in *ǫnd*, das ja gleichfalls mit einer Benennung des Windes zusammenhängt.[48]

133. Zu dieser Etymologie des Namens stimmt eine wichtige, sachliche Anknüpfung, die man längst erkannt

[45] Vgl. Kluge bei Bradke, Dyâus Asura, X, Anm.: „Herr des Gesanges"; Chadwick, Cult of Othin, S. 66f., „inspired"; Vigfusson, Corpus poet. bor., I, S. CIII f., „prophetic singer"; Uhlenbeck, Theol. Tijdschrift 37 (1903), S. 251.

[46] Wer an direktem Zusammenhang mit *vātes* festhält, muß annehmen, daß die ganze Gestalt Wodans aus dem Keltischen entlehnt ist, woher übrigens auch *vātes* als Lehnwort zu den Römern gekommen ist.

[47] Man hat „Wut" auch direkt auf die Wurzel idg. *vē* „wehen" zurückführen wollen, zuerst Zimmer, ZfdA. 19, S. 172ff., dem andere, auch Mogk, S. 333, folgen. Dagegen Golther, S. 293, Uhlenbeck, a. a. O., R. M. Meyer, AR., S. 227. Jedenfalls ist die an diese Etymologie geknüpfte Folgerung Zimmers, Mannhardts, E. H. Meyers und Rydbergs, daß Wodan mit dem ind. *Vāta* identisch sei, abzulehnen. Aber eine Weiterbildung mit Dental zur Wurzel *vê* ist doch nicht ganz unmöglich, eine solche scheint in germ. **vedra*, „Wind, Wetter" und ir. *feth* „Luft" vorzuliegen (vgl. Torp, Wb. d. germ. Spracheinh., S. 385), und ein idg. **vāt* könnte eine Dehnstufe dazu vorstellen.

[48] Siehe oben S. 156 f.

hat: die an den sogenannten wilden Jäger und das wilde Heer. Die Vorstellung eines gespenstigen Reiters, der im Sturme an der Spitze eines gespenstigen Heeres durch die Lüfte fährt, ist über das ganze Gebiet der Germanen und darüber hinaus verbreitet.[49] Die Namen, unter denen es auftritt, wechseln: wilde Jagd, wildes Heer, wütendes Heer, Wuotes-, Wutesheer, im schwäbischen Muotesheer, im Norden Odens jagt usw.[50] Sie reichen zum Teil weit zurück, der älteste Beleg für *wuotigez her* steht im Rolandslied des Pfaffen Konrad, S. 204, 16 (12. Jahrhundert), ihm schließen sich nicht wenige weitere aus dem Mittelalter an. Der Name des gespenstigen Reiters wechselt ebenfalls in großem Umfang, er erscheint als wilder Jäger, Nachtjäger, Helljäger, Hackelberend (der Manteltragende), Schimmelreiter usw., außerdem sind später historische oder sagenhafte Gestalten an seine Stelle getreten, wie Dietrich von Bern, Rübezahl, der Rodensteiner und andere. Unter den wechselnden Benennungen ist für uns der wichtigste der Name *Wode*, der in dieser oder verwandter Form[51] außerordentlich verbreitet ist. Er ist in Deutschland direkt zu belegen, oder aus der Bezeichnung Wudesheer u. ä. zu abstrahieren im schwäbisch-alemannischen Gebiet und im Bayrisch-Österreichischen, im Voigtland, Braunschweig, Westfalen, in der Eifel, Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Mecklenburg; im Norden erscheint an seiner Stelle Oden.

Wenn wir an der besprochenen Grundbedeutung der Wurzel festhalten wollen, gibt es kaum eine andere Erklärungsmöglichkeit, als daß **wôd* ursprünglich als Kollektivum die Bezeichnung für diese ganze bewegte Schar war, aus welcher erst die Einzelgestalt als Führer herauswuchs.[52] Das Heer ist ein Zug der Toten, nach dem Volksglauben besonders solcher, die keines natürlichen Todes starben,

[49] Überblick bei Grimm, Myth., II, S. 765ff.; E. H. Meyer, GM., S. 236ff.; Golther, S. 283ff.; Mogk, S. 333ff.; Über Außergermanisches vgl. noch Dilthey, Die Artemis des Apelles und die wilde Jagd, Rhein. Museum 25, S. 321ff.; Usener, Götternamen, S. 42f.; E. Rohde, Psyche³, II, S. 83f.

[50] Golther, S. 284, Anm. 1.

[51] Dazu vielleicht auch der nordische *Oðr*.

[52] Über verwandte Vorgänge siehe unten S. 382, 405.

Gerichteter und Gefallener, nach christlicher Umdeutung auch von Ketzern, Heiden, Zauberern usw. Die Zeit des Umzugs ist besonders die dunkle Zeit der Winternächte um die Wintersonnenwende, namentlich die sogenannten „Zwölfnächte" zwischen Weihnachten und Neujahr. Die ursprüngliche Bedeutung des vielfach umgedeuteten Glaubens ist durchaus noch klar: wir sehen einen Wind- und Sturmdämon, der an der Spitze der Seelen der Toten, also zugleich als Totenführer und Herr der Toten durch die Sturmnacht braust. Daß dieser dämonische Reiter nicht ursprünglich ist, sondern die menschliche Hypostase eines pferdegestaltigen Dämons, eines Sturm- und Totenrosses, darauf ist in anderem Zusammenhang schon hingewiesen worden.[53]

Mit diesem *Wode* ist *Wodan* nun wesens- und namensverwandt, im Norden ist er ganz an seine Stelle getreten. Das Verhältnis zwischen beiden ist indessen nicht ohne weiteres klar. Man könnte — und das entspricht der älteren mythologischen Auffassungsweise[54] — in diesem Wode einen in den Volksglauben geretteten Rest des alten Wodan sehen. Unüberwindliche sprachliche Schwierigkeiten stünden nicht im Wege, und sachlich ließe sich auf das Beispiel Schwedens verweisen, wo tatsächlich Oden als Führer der wilden Jagd erscheint. Manches spricht aber dagegen, namentlich, daß der Name Wode sich in Gegenden findet, in welchen der Wodanskult selbst nicht mit Sicherheit festzustellen ist.[55] Deshalb hat man umgekehrt Wodan von Wode abgeleitet, er sei der vergöttlichte Wode.[56]

Dagegen spricht aber die Bildung des Namens. Daß

---

[53] Siehe oben S. 212 f.

[54] Vgl. J. Grimm, Myth., S. 766 ff.

[55] Beweisend sind namentlich die Verhältnisse im Schwäbisch-Alemannischen, wo *Wode, Wuote* aus der Bezeichnung *Wuotes heer* zu erschließen ist, während der Kult Wodans dort nicht Fuß faßte.

[56] So Zimmer, ZfdA. 19, S. 170 f.; Golther, S. 292 ff. — Gegen die Ableitung indessen Mogk, Myth., S. 332. Er betrachtet Wodan als Abzweigung vom alten Himmelsgott, **Tîwaz wôdanaz*, d. h. dem T. als Windgott, wobei der Beiname allmählich zum Vollnamen wird.

vom Eigennamen einer Person ein neuer Personennamen durch ein *-no*-Suffix abgeleitet würde, ist nicht annehmbar. Dagegen ist ein **Wōdanaz* sehr leicht verständlich als direkte Ableitung aus einem vorausgesetzten Kollektivum **wōd,* als Herr über die so bezeichnete Schar.[57] Als ein vergöttlichter Sturmdämon und Totenführer ist Wodan also ursprünglich aufzufassen, und diese Natur läßt sich auch in den späteren Entwicklungsstufen noch überall erkennen.[58]

134. Ob auch Tacitus diesen Kern noch gekannt hat, ist unsicher, nicht beweisbar und sogar wenig wahrscheinlich.[59] Denn ob die Interpretatio *Mercurius* einen Beleg dafür enthält, ist einigermaßen zweifelhaft. Etwas vorschnell wird manchmal von der Wesengleichheit Wodans und Mercurs gesprochen, welche diese Interpretation als glücklich erscheinen lasse, und dabei neben anderen Eigenschaften Mercurs auch darauf verwiesen, daß er Windgott und Seelenführer sei. Nun war dem gebildeten Römer zwar bekannt, daß der griechische Hermes, den die Römer mit Mercurius gleichsetzten, ursprünglich nicht Handelsgott usw., sondern auch Seelenführer war, und daß gelegentlich auch Mercurius bei römischen Schriftstellern als solcher[60] erscheint; es ist auch zuzugeben, daß Tacitus, wenn er sich Wodan in erster Linie als Seelenführer dachte, in einer gewissen Verlegenheit betreffs der

[57] R. M. Meyer denkt sich die Entwicklung wohl ebenso, wenn er AR., S. 537, Wodan als einen Amtsnamen erklärt.

[58] Für den Norden vgl. besonders W. v. Unwerth, Untersuchungen über Totenkult und Odinnverehrung bei Nordgermanen und Lappen, Breslau 1911.

[59] Manchmal wird die Schilderung der Harii (Germania 43) und speziell die Worte: *atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt* auf einen mißverstandenen Bericht über das Totenheer zurückgeführt. Falls dies mit Recht geschieht, würde daraus zu schließen sein, daß T. von dem Glauben der Germanen an ein solches Heer nichts gewußt hat. — Zur Stelle vgl. Grimm, Myth., S. 792 f.; Müllenhoff, DA. IV, S. 560 ff.; E. H. Meyer, GM., § 319; Rydberg, Undersökningar, II, S. 226 ff.

[60] Wissowa, Religion der Römer², S. 249, Anm. 12.

Interpretation sein mußte, und da irgend ein sonstiger hervorragender Gott als Seelenführer der römischen Religion fremd war, notgedrungen zu Mercur greifen mußte. Andererseits ist aber hervorzuheben, daß gerade diese Eigenschaft Mercurs so sehr hinter seiner offiziellen Funktion als Gott des Handels zurücktritt, daß es schwer anzunehmen ist, sie habe die Grundlage für eine Interpretatio abgegeben, die doch den Zweck haben mußte, den Lesern der Germania das Wesen des Gottes, soweit Tacitus es selbst erkannt hatte, klar zu machen. Um diesen Zweck zu erreichen, hätte Tacitus doch noch eine Erklärung, wie er zu dieser Interpretatio kam — nämlich daß er eigentlich an den griechischen Gott Hermes denkt —, hinzusetzen müssen. Daß er in einem solch wichtigen Fall seine puristischen Grundsätze[61], ganz unbekümmert um das Verständnis des Gegenstands, auf die Spitze getrieben haben sollte, ist kaum anzunehmen. Ich glaube deshalb, daß die Interpretatio eine ganz andere Grundlage hat. Nicht völlig von der Hand zu weisen ist, daß gewisse Äußerlichkeiten der Darstellung, in denen sich Wodan und Mercurius berühren konnten, zu ihrer Gleichsetzung geführt haben — auch bei anderen Göttern ist dies in Betracht zu ziehen[62] —, wenn man sich nämlich Wodan damals bereits, wie später im Norden vielfach, mit Hut und Stab, vergleichbar dem petasus und caduceus des Mercur vorstellte.[63] Das würde zu dem Schluß nötigen, daß die später, namentlich im Norden, ausgebildete Gestalt des wandernden statt des reitenden Wodan schon in diese frühe Zeit zurückreicht, was zwar nicht sicher zu beweisen, aber auch nicht absolut abzulehnen ist, zumal schon die Zeugnisse des folgenden Jahrhunderts in dieselbe Richtung weisen.[64] Derselbe Zug hat u. a. früher Caesar zur Interpretation des gallischen Esus durch

[61] Vgl. J. H. Schmalz, Lat. Grammatik[4] (Handbuch der klass. Altert.-Wiss., II, 2), S. 661.

[62] Siehe unten S. 277, 309f.

[63] Darauf deutet hin Müllenhoff, DA. IV, S. 213. Da Tacitus Wodanbilder nicht kannte, müßte er auch diese Vorstellung von Wodan den Berichten von Gewährsmännern entnommen haben.

[64] Vgl. unten S. 361ff.

Mercurius geführt[65], aber doch nicht ausschließlich; denn seine weiteren Worte zeigen, daß er in Esus einen Schützer von Handel und Wandel gesehen hat, wie es Mercurius war. Auch den Wodan der römischen Zeit nur als einen Handelsgott zu betrachten und daraus die Interpretatio des Tacitus zu erklären, ist nach dessen weiteren Angaben allerdings nicht möglich. Es ist aber auch nicht nötig, obwohl gerade in den gallisch-germanischen und römisch-germanischen friedlichen Berührungen der Schlüssel zu der Interpretatio stecken wird. Sie stammt meines Erachtens nicht von den Historikern, sondern von den Kaufleuten. Wenn diese, welche den Merkur in erster Linie verehrten und gewohnt waren, auch den obersten Gott der Gallier so zu nennen, mit Germanen, die den Wodankult vor allem pflegten, in Berührung kamen, so ist es ganz natürlich, daß sie auch deren höchsten Gott dem Mercurius gleich setzten. Man denke sich etwa Fälle, in denen Verträge bei Mercurius einerseits, Wodan andererseits beschworen wurden. Diese Erklärung hat zur notwendigen Voraussetzung, daß Wodan damals bereits ein durchaus persönlicher Gott war, der hohe Verehrung genoß, und dazu stimmt auch der Rang, den Tacitus ihm zuweist. Selbstverständlich ist es aber, daß er seine ursprüngliche Natur als Totengott, die ihm ja auch in später Zeit noch blieb, auch damals nicht verloren hat.

135. Die Entwicklung des Totengottes Wodan zum obersten Gott, die wir so für die frühhistorische Zeit feststellen können, hat weder psychologisch noch religionsgeschichtlich irgend etwas Befremdliches. Der Herr über Tod und Leben, dessen Gewalt sich Tag für Tag in Schonung und in Unerbittlichkeit zeigt, dem in Zeiten der Seuche und des Mißwachses ganze Familien und Gemeinden zum Opfer fallen konnten, und der deshalb durch blutige freiwillige Darbringung in seiner Gier befriedigt und seinem Groll besänftigt werden mußte, der mußte eine unheimliche Gewalt über die Gemüter erhalten, die ihn über andere, weniger ins tägliche Leben eingreifende

---

[65] De bello Gall VI, 47: *hunc viarum atque itinerum ducem arbitrantur.*

Götter rasch emporwachsen lassen konnte. Religionsgeschichtliche Parallelen dafür, daß Totengötter zum Rang hoher Götter emporwachsen, sind auch bei anderen Völkern nachzuweisen.[66]

Für die weitere Ausbildung der Gestalt Wodans ist möglicherweise der kulturelle Einfluß der Römer und Kelten in Rechnung zu ziehen.[67] Vielleicht wurde er dadurch dem Mercur in manchem angeglichen und wird so nun schon, wie Caesar vom gallischen Mercur angibt, *omnium artium inventor*, und zu dem Gott, der die große Macht hat *ad quaestus pecuniae mercaturasque*. Es ist nicht sicher, aber immerhin erwägenswert; fest steht aber jedenfalls, daß auch die starke Vergeistigung seines Wesens, die uns später im Norden begegnet, in ihren Anfängen noch in die südgermanische Zeit hineinreicht (vgl. auch unten S. 356ff. und weiteres in Bd. II).

136. Vom Kult des Wodan-Mercurius hebt Tacitus nur die Menschenopfer hervor, die ihm *certis diebus* dargebracht werden, nach dem später feststehenden Ritus wahrscheinlich durch Hängen des Opfers. Wir müssen danach an periodische, wahrscheinlich jährlich wiederkehrende Opferfeste denken. Daß Wodan aber auch bei anderen Gelegenheiten Menschenopfer erhält, zeigt der Bericht von den im Kampf mit den Chatten befindlichen Hermunduren (Annales 13, 57), die ihre Feinde dem Mars und Mercur, d. h. Tiuz und Wodan weihen. Auch dieser Opferbrauch erlaubt kaum, auf das ursprüngliche Wesen oder die damalige Stellung Wodans zu schließen.

[66] Man vergleiche etwa das Emporsteigen der eleusinischen Gottheiten (s. Rohde, Psyche, I, S. 278 ff.), das Emporwachsen des Totenherrschers Osiris zu einer zentralen Stellung in der ägyptischen Religion; vgl. Erman, Die ägyptische Religion, S. 176.

[67] Vgl. Müllenhoff, DA. IV, S. 213; Golther, S. 295. — Als einen vollständig fremden von Römern bzw. Galliern übernommenen Gott betrachten ihn andere; vgl. Chadwick, S. 66 f. (auch Wissowa, RdR.², S. 250?). Gegen diese Annahme spricht entscheidend der behandelte innere Zusammenhang mit den Winddämonen, sowie der echt germanische Name, andererseits das völlige Fehlen eines gallischen oder römischen Gottes, der in Wesen und Namen mit W. übereinstimmte.

Mogk hat zwar den Nachweis zu führen versucht, daß es ein Vorrecht der Totengötter gewesen sei, Menschenopfer zu erhalten, weil sie dadurch bestimmt werden sollten, die übrige Gemeinde zu schonen.[68] Der Gedanke ist psychologisch einleuchtend, aber doch in dieser Ausschließlichkeit kaum stichhaltig. Auch andere Götter konnten — namentlich, nachdem das Menschenopfer einmal als kostbarstes Opfer im Kult etabliert war — auf dieselbe Weise geehrt werden. So können wir nicht wissen, ob Wodan zu Tacitus' Zeit als Totengott oder als oberster der Götter die periodischen Opfer erhielt; daß die Opferung von Menschen bei ihm in die Zeit zurückreicht, als er nur Totengott war, daran ist natürlich nicht zu zweifeln. Deutlicher scheint er im zweiten Fall die Opfer in seiner Eigenschaft als Herr der Toten zu empfangen: dem Kriegs- und dem Totengott weihen die Hermunduren ihre Feinde. Es ist keineswegs anzunehmen, daß Wodan bei ihnen bereits selbst Kriegsgott war, wozu er als Totengott natürlich leicht werden konnte und im Norden auch mehr und mehr geworden ist. Hier im Süden erscheint er ja im Gegenteil gerade mehr als der Herr des friedlichen Verkehrs.

137. In einem Punkt ist die Angabe des Tacitus über die Wodanverehrung der Germanen einer Korrektur bedürftig. Er hat eine falsche Vorstellung von der Ausdehnung des Kultes, den er für gemeingermanisch hält. Die Korrektur ergibt sich zum Teil aus ihm selbst, da er bei einer Reihe von germanischen Stämmen andere Götter nennt, deren Kult dort im Mittelpunkt gestanden hat, so daß Wodan bei ihnen, wenn er ihnen überhaupt damals bekannt war, doch nicht den Platz des am meisten verehrten Gottes eingenommen haben kann. Zweitens ist festzustellen, daß der Kult Wodans als des obersten Gottes zu vielen Stämmen der Germanen erst im Laufe der folgenden Jahrhunderte, zu anderen gar nicht gekommen ist. Dadurch erfährt das Gebiet der Wodanverehrung für die Zeit des

[68] E. Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen, Abh. der Kgl. sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 27, S. 603 ff., und ein Nachwort dazu AfRW. 15, S. 422—434.

Tacitus eine Einschränkung: dieser hat verallgemeinert und auf alle Germanen bezogen, was ihm nur von einem Teil berichtet sein kann. Genau abzugrenzen ist das Gebiet des Wodankultes für diese Zeit nicht: als sicher ist er auf Grund der Tacitusstelle anzunehmen am Rhein, da die Römer und mit ihnen Tacitus über die Verhältnisse dieser Gegenden gut unterrichtet sein mußten. Wie weit nach Osten aber der Kult damals reichte, wissen wir nicht genau: von den Hermunduren berichtet ihn Tacitus noch selbst (s. Abschn. 136 und unten Abschn. 172); die weiter östlich und nördlich wohnenden Germanen haben ihn damals wohl noch nicht gekannt.[69]

[69] Andere haben allerdings eine sehr frühe Geltung des Wodankultes bei den Cheruskern und andern Stämmen angenommen; so vergleicht Chadwick, The cult of Othin, S. 31, die Vernichtung des römischen Heeres im Jahre 9 mit der Vernichtung der Chatten durch die Hermunduren und scheint andeuten zu wollen, daß das römische Heer dem Wodan geweiht worden sei. Selbstverständlich fielen die Gefangenen als Opfer, aber dafür, daß gerade Wodan hier schon als der Empfänger gelten soll, haben wir keinen Anhaltspunkt; die *truncis arborum antefixa ora* (Annal. I, 61) dürfen jedenfalls nicht auf Gehängte gedeutet werden; es sind abgehauene Köpfe, die als Trophäen aufbewahrt werden. Der Schluß, zu dem F. York Powell in einer Anzeige von Chadwicks Buch Folklore XI, 86, kommt, Wodan sei der *favorite god and eponymous ancestor* der bei den Cheruskern herrschenden Familie gewesen, schwebt in der Luft. Der Beweis liegt für ihn offenbar darin, daß in dieser Familie die mit *Sig-* zusammengesetzten Namen herrschen, während auch Odinn zahlreiche Beinamen führt, die damit gebildet sind *(Sig-gautr, Sig-faðr, Sigtýr, Sigþryggr, Sigmundr, Sigþrórr)*. Aber diese Beinamen sind erst nordisch belegt aus einer Zeit, in der Odinn wirklich der Herr über den Kampf geworden war. — An ein Aufsteigen des Wodankultes im Zusammenhang mit dem Emporsteigen der Cherusker möchte ich auch aus historischen Gründen nicht glauben. Dafür war der Aufstieg der Cherusker viel zu kurz; man müßte eher erwarten, daß das Aufkommen des Wodankultes, wenn es mit den Cheruskern zusammengehangen hätte, nach deren raschem Niedergang ebenso schnell wieder ins Stocken geraten wäre. — Auch Bräuche in Bewaffnung und Taktik, die im Norden später mit Odin zusammengebracht werden, beweisen nichts für die südgermanischen Stämme und für eine Zeit, in der Wodan noch nicht wesentlich Kriegsgott war. Beweisen läßt sich damit nur

138. Nächst Wodan-Mercurius nennt Tacitus als Götter der Germanen in ihrer Gesamtheit den Mars und Hercules. Von diesen ist Mars zweifellos als *Tiuz (Ziu) zu erklären. Wiederum ist der wichtigste Beleg dafür die Bezeichnung des Wochentages *dies Martis*, die bei einem großen Teil der Germanen als *Tiwesdaeg*, *Ziestag*, bzw. durch das ebenfalls auf **Tiuz* zurückdeutende Dienstag (s. u. S. 370) übersetzt wird; literarische Stellen, wie sie bei Wodan hinzukamen, fehlen.[70]

Die Interpretatio zeigt, was Tacitus und seine Gewährsmänner von ihm wußten.

Die urgermanische Form des Namens ahd. **Zîu*, **Zîo*, ags. **Tíw*[71], nord. Týr[72] wird verschieden angesetzt, am besten als Wurzelstamm **Tîuz* aus **Tieus*, idg. **Dieus*, wozu skr. *Dyâus*, gr. Ζεύς, lat. *Ju(piter)*, *Jovis* als nahe etymologische Verwandte treten. Gegen diesen Ansatz hat sich Bremer[73] mit Entschiedenheit, aber ohne zwingende Gründe gewendet und setzt einen germ. *wa*-Stamm **Tîwaz* an, wozu der nordische Plural *tîvar*[74]

das gleichzeitige Vordringen des Kultes und der genannten Bräuche, eventuell das gleichzeitige Herrschen beider Erscheinungen bei einem vermittelnden Volke, vielleicht den Herulern. Darauf sind jedenfalls Chadwicks Ausführungen S. 39 ff. einzuschränken.

[70] Denn die späte isländische Wiedergabe von „*in templo Martis*" durch *í Týs hofi* (Annal. f. nord. Oldk. og Hist., 1848, S. 22) kann natürlich für die alte Zeit nichts beweisen.

[71] Die ags. und ahd. Nominative sind nur aus Zusammensetzungen (Wochentagsnamen und Ortsnamen) zu erschließen.

[72] Mit Umlaut *í* > *ý* vor tautosyllabischem *w*; vgl. Noreen, Altisl. und altnorw. Grammatik, § 72, 5.

[73] Der germanische Himmelsgott, JF. III, S. 301 f.; vgl. Streitberg zur German. Sprachgeschichte, S. 72; Kögel, LG. I, 1, S. 14; Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte[3], II, S. 439. Noreen, Abriß der urgerm. Lautlehre, stellt sich S. 176, Anm. 10 auf Bremers Seite, während er S. 28 und aisl. Gramm, § 68, 7, selbst die Gleichsetzung *Dyāuš* — *Zîo* verzeichnet. — Beide Etymologien berühren sich übrigens; denn die zugrunde liegenden Wurzelformen idg. **dieu* und **dei-u-o* scheinen im Ablaut miteinander zu stehen (vgl. Walde, Lat. etym. Wb.[2], S. 230), abgesehen von dem bei der zweiten Form eingetretenen Übergang aus der Klasse der Wurzelnomina in die *a*-Klasse.

[74] Heterosyllabisches *w* bewirkt keinen Umlaut.

„Götter", ind. *dēva*, lit. *dēvas*, lat. *deus* (aus **deiuos*) zu stellen sind.

139. Aus der etymologischen Verwandtschaft der genannten indischen, griechischen, römischen und germanischen Götternamen hat die vergleichende Mythologie einen gemein-indogermanischen obersten Gott erschließen wollen, und dieser Schluß wird bis heute auch von vielen, welche die sonstigen Aufstellungen der vergleichenden Mythologie ablehnen, noch als richtig anerkannt.[75] Es ist nicht zu leugnen, daß die These tatsächlich etwas Bestechendes hat; nichtsdestoweniger scheint sie mir in dem Sinne, wie sie gewöhnlich verstanden wird, daß die einzelnen indogermanischen Völker diesen Gott bereits vor der „Völkertrennung" als persönliche höhere Gottheit gekannt und aus der Urheimat mit sich gebracht hätten, nicht haltbar zu sein.

Das hängt mit meinen ketzerischen Ansichten über die Bildung der indogermanischen Völkergemeinschaft zusammen.[76] Das einzige, was wir nach meiner Auffassung auf Grund der Verwandtschaft der Namen aussagen dürfen, ist, daß bei einem großen Teil der Indogermanen, auch bei den Germanen eine hohe Gottheit erscheint, deren Namen von einer Basis **dieu* bezw. **diu-* gebildet ist. Gemeinsam kann allen die Stufe der ersten Entwicklung sein, wenn etwa die Bedeutung der Wurzel auf alte Naturverehrung weist. Und dies läßt sich in der Tat wahrscheinlich machen; denn die zugrunde liegende idg. Wurzel hat die Bedeutung leuchten[77], der Name der Götter ist als „leuchtend" zu interpretieren, und darauf stützt man die nicht unwahrscheinliche Annahme einer alten Verehrung des Tages oder hellen Tageshimmels.[78] Selbstverständlich zwingt

---

[75] So von Mogk, S. 314; Kluge, Et. Wb., s. v. Dienstag; Golther, S. 200.

[76] Vgl. meinen Aufsatz über die Heimat der Indogermanen und Germanen, Hess. Bl. f. Volksk. IV, besonders das S. 44 ff. Ausgeführte.

[77] Walde, a. a. O.: *deiuo-* „leuchtend" zu Wurzel **deiā* „leuchten".

[78] Schrader, a. a. O., S. 439, faßt das Verhältnis offenbar ebenso auf. Vgl. auch v. d. Leyen, Sagenbuch, S. 29.

und berechtigt uns nichts, deshalb sofort einen allen Indogermanen seit Urzeiten gemeinsamen, persönlich vorgestellten Himmelsgott anzusetzen. Es ist eine Erscheinung der Naturverehrung, die sich lange bei den schon „getrennten" Völkern gehalten haben kann; nichts hindert uns, für unsere germanische Bronzezeit diese Stufe noch anzusetzen, und vielleicht gehört eines der schon besprochenen symbolischen Zeichen damit zusammen. Die Entwicklung zu einem persönlich vorgestellten Gott kann bei den einzelnen Völkern dann selbständig eingetreten sein, oder es kann bei einem derselben die Entwicklung eingesetzt und sich von hier durch eine der vielen uns noch unklaren kulturellen Strömungen, die auch in sehr früher Zeit nicht gefehlt haben, zu den anderen ausgebreitet haben. Welcher Entwicklungsgang tatsächlich vorliegt, können wir nach dem heutigen Stand unseres Wissens nicht entscheiden; wahrscheinlich ist indessen auf Grund der engeren Wortgleichheit des griechisch-römischen und arischen Namens (Ζεύς πατήρ, *Juppiter*, *Dyâûs pitâ*), daß hier engere Beziehungen existieren, während für die Germanen selbständige Entwicklung näher liegt; sie muß all denen selbstverständlich sein, welche von der vom griechischen und indischen abweichenden german. Stammform **tîwa* ausgehen zu müssen glauben.

140. Falls diese ganze Gedankenreihe richtig ist — die Etymologie allein kann es nicht erweisen —, müßte der germanische **Tiuz* ursprünglich ein Himmelsgott sein, und daß dies tatsächlich der Fall war, ist allgemein angenommen und kann angesichts der erdrückenden Beweise nicht bezweifelt werden.[79] Bis in die späteste Zeit des

[79] Bremer, JF. III, S. 302, und Uhlenbeck, Theol. Tijdschrift 37 (1903), S. 253, wollen allerdings durchaus leugnen, daß **Tiuz* jemals etwas anderes als Kriegsgott gewesen sei. Sie meinen, die herrschende Auffassung beruhe nur auf der Etymologie des Namens, übersehen aber völlig die schwerwiegenden sachlichen Gründe, die dafür ins Feld geführt werden können. Zur Sache besonders R. Much, Der germanische Himmelsgott, Abhandlungen zur germanischen Philologie (Festgabe für Heinzel), S. 189 ff.

nordischen Heidentums haben sich die Züge des Himmelsgottes[80] an seiner Person erhalten, und gerade dort wird es auch am klarsten, daß dies alte, nicht neu auftretende Züge sind, schon deshalb, weil sie ihn zum Teil in einer Rolle zeigen, in welcher er im allgemeinen von dem im Norden weit jüngeren Odin abgelöst ist. Daß auch zu Tacitus' Zeit *Tiuz* bei einigen germanischen Völkern die alte Stellung und Bedeutung noch hatte, ist aus einzelnen Stellen zu schließen. So ist bei den Tencterern Tiuz der oberste der Götter, *praecipuus deorum*[81], und es ist ausgeschlossen, daß er, den wir in der ganzen historischen Zeit im Westen Wodan gegenüber an Boden verlieren sehen, hier aus einer untergeordneteren Stellung auf den ersten Platz gerückt sein sollte. Auch für die ganze Gruppe der Suebenvölker läßt sich wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich machen (s. u.), daß sie Tiuz noch als Himmelsgott verehrten.

Aufs deutlichste ist aber zu erkennen, daß Tiuz, wie wir es später bei den Nordgermanen sehen werden, auch damals schon bei den westlichen Germanen im wesentlichen Kriegsgott war. Als solchen kennt ihn Tacitus, und als solchen will er ihn durch seine Interpretatio Mars, die ganz unzweideutig ist, kennzeichnen. Abgesehen davon läßt es sich auch aus einer Stelle direkt herauslesen. Annal. 13, 57, wo die schon oben erwähnte Weihung der Feinde an den Totengott und Mars erscheint. Es ist leicht einzusehen, daß hier nur die Weihung an den wirklichen Kriegsgott Sinn hat.

141. Die psychologische Erklärung der Wandlung des Himmelsgottes zum obersten Gott begegnet keinen Schwierigkeiten; ebenso ist es leicht verständlich, daß in einem kriegerischen Volk, welches das Waffenwerk als edelste Tätigkeit des Mannes betrachtete, und in einer kriegerischen Zeit der oberste Gott zum Gott des Krieges

[80] Siehe Mogk, Myth.², S. 316 f.

[81] Tac., Historiae IV, 64: *communibus deis et praecipuo deorum Marti grates agimus.* Allerdings kann man sich nicht des Verdachtes erwehren, daß die Stelle rein rhetorisch und deshalb für uns wertlos sein kann.

wurde.[82] Es ist dies zunächst durchaus keine Degradation, sondern nur eine Ergänzung der Natur des Gottes. Es kann sich daraus natürlich leicht ergeben, daß er, wenn er ausschließlich als Kriegsgott verehrt wird, in anderer Zeit mehr in den Hintergrund tritt.

Eine ähnliche Wandlung, wenn auch nicht in gleich entschiedener Weise, macht später Odinn durch, nur daß er als ursprünglicher Totengott ohne weiteren Umweg direkt zum Kriegsgott, dem Herrn über das Leben der Krieger, werden konnte, während bei Tiuz die Entwicklung zum Kriegsgott sich aus seiner ursprünglichen, himmlischen Natur nicht erklären kann, sondern die Zwischenstufe „Tiuz als oberster Gott" notwendige Vorbedingung ist.

An religionsgeschichtlichen Parallelen für die besprochenen Wandlungen fehlt es nicht. Der Himmelsgott wird zum obersten Gott bei Griechen und Römern. Und deutlich erscheint bei den Römern Juppiter schließlich als eine Kriegs- und Siegesgottheit.[83]

142. Vom germanischen Standpunkt ist noch die Frage zu erheben, ob zwischen den Wandlungen des Tiuz und des Wodan ein innerer und zeitlicher Zusammenhang besteht. Mir scheint es nicht unwahrscheinlich, daß dies der Fall ist. Zwei oberste Götter in einem Volke sind undenkbar; deshalb hat die Entwicklung Wodans vom Totengott zum obersten Gott zur Voraussetzung, daß dieser Platz von Tiuz geräumt ist oder geräumt wird. Man darf deshalb annehmen, daß die Wandlung des Tiuz zum Kriegsgott wieder bei den westlichen Germanenvölkern, die Wodan zuerst als den obersten der Götter verehrten, am deutlichsten und frühesten ausgeprägt war und sich von hier aus weiter ausbreitete.

143. In Hercules, den Tacitus an dritter Stelle der nach seiner Ansicht gemeingermanischen Götter nennt, erkennt man ziemlich allgemein[84] germ. **þunaraz*, ahd. Donar,

---

[82] Den Bedenken R. M. Meyers, AR., S. 170, kann ich kein großes Gewicht beimessen.

[83] Vgl. Wissowa, RdR.², S. 123, 139.

[84] Abweichend davon erklären Much, Der germ. Himmelsgott, S. 231, und Möller, ZfdWortf. 4, S. 111ff., Hercules als

wieder. Allerdings fehlt es dafür an einem Beleg, der den Belegen für die Gleichsetzungen Mercurius = Wodan und Mars = Tiuz gleichwertig wäre. Hier versagt auch die Bezeichnung des Wochentages, denn dort gibt Donar den römischen Juppiter wieder, und ebenso wird von Adam von Bremen Donar als Juppiter bezeichnet und ihm ähnlich geschildert.[84a] Auch Donars eigene Natur macht die Interpretation durch Hercules keineswegs ohne weiteres einleuchtend. Der Kern seines Wesens ist bei Donar ja so klar wie bei keinem anderen germanischen Gott, da die Naturerscheinung, als deren persönlicher Repräsentant er erscheint, noch deutlich zu erkennen ist. Deutscher und nordischer Volksglaube sowie der Name, den der Gott trägt, sind unzweideutige Zeugnisse dafür. Etymologisch gehört derselbe zu einer Wurzel idg. **(s)ten*[85], „dröhnen, brüllen, laut tönen". Der Gewittergott ist also, wie andere germanische Gewitterwesen, *Hrungnir*, *þrymr* (?), als der Lärmer schlechtweg bezeichnet worden.[86] Ihn seinem Ur-

Interpretatio für *Frey* oder eine Freyhypostase, und Möller kommt so wieder auf einen deutschen **Frô*, der tatsächlich nur in mythologischen Handbüchern existiert. Einen Gott dieses Namens hat es außer bei den Nordgermanen nicht gegeben, er läßt sich auch nicht mit Möller, a. a. O., S. 95—124, aus dem ahd. Genetiv Pluralis *frôno* erschließen; vielmehr weist der Gebrauch von ahd. *frô* und *frôno* auf weltliche, nicht religiöse Grundbedeutung hin, und gerade die im 8. Jahrh. begegnende Verwendung der Worte in christlichem Sinne, *daz frôno chruzi* u. ä., schließt die Annahme aus, daß die Worte spezifisch „heidnisch" gewesen wären; vgl. auch Ehrismann, Die Wörter für „Herr" im Althochdeutschen, ZfdWortf. 7, S. 173 ff.

[84a] Adam v. Bremen, IV, 26: Thor autem cum sceptro Jovem simulare videtur.

[85] Ai. *tanayitnúš* dröhnend, *tányati* tönt, lat. *tonāre, tonitrus;* mit Anlaut *st*: gr. στένω, ags. *stunian* usw.; vgl. Walde, Lat. etym. Wb.², s. v. *tonare;* Noreen, Abriß der urgerm. Lautl., S. 203.

[86] Vgl. auch J. Grimm, Über die Namen des Donners, Kleine Schriften II, S. 402 ff. — Nicht ganz einfach ist das Verhältnis zwischen dem Götternamen und dem lebendigen Wort *Donner, thunder* usw. Es pflegt sonst nicht ein Wort in der lebenden Sprache erhalten zu bleiben, wenn es Name eines persönlichen Gottes geworden ist (siehe oben S. 37 f.). Deshalb liegt es nahe, anzunehmen, daß das Wort Donner erst vom Namen des Gottes hergenommen ist.

sprung nach als Abzweigung von einem Himmelsgott zu betrachten[87], haben wir keinen Anlaß[88]; eventuelle Berührungen mit einem solchen können sich bei einer Personifikation eines Himmelsphänomens leicht sekundär ergeben. Daß auch Donar im ersten nachchristlichen Jahrhundert so gut wie später in erster Linie der Donnerer war, kann einem Zweifel nicht unterliegen; dagegen ist Hercules natürlich niemals Gewittergott gewesen. Trotzdem scheint die Gleichsetzung Hercules-Donar zweifellos gesichert. Einmal finden wir in der ganzen germanischen Götterwelt keinen zweiten Gott, der irgendwelche Eigenschaften aufwiese, die seine Interpretatio als Hercules verständlich machen könnten. Umgekehrt ist zu beachten, daß Donar tatsächlich in der Folgezeit bei allen, auch den westlichen Germanen als einer der drei höchsten Götter hervortritt und, wie uns viele Anzeichen lehren, in dieser Rolle kein spätes Erzeugnis ist. Wir ständen nun, falls Hercules nicht als Donar aufgefaßt werden dürfte, vor der unerklärlichen Tatsache, daß Tacitus diesen wichtigen Gott unerwähnt gelassen hätte. Ferner läßt sich zeigen, daß die Interpretatio an sich doch nicht so ganz sinnwidrig ist, wie es scheinen könnte. Vielleicht liegt ein vom Äußeren hergenommener Vergleich vor. Donar gilt nach Tacitus' Worten als der tapferste aller Männer (Germ. 3), dem zu Ehren die Germanen deshalb vor der Schlacht Lieder

[87] So Mogk, S. 354.

[88] Auch nicht vom Namen aus. Man hat allerdings als eigentliche Grundbedeutung der in *þunaraz* vorliegenden Wurzel die Bedeutung „spannen" betrachtet, vgl. lat. *tenus*, gr. τείνω, germ. **þanjan*. Und es läge dann nahe, zunächst an den Himmelsgott zu denken, der den Himmel über die Erde spannt. Man hält aber die Wurzeln *ten* und *(s)ten* am besten ganz auseinander (vgl. auch Walde, s. v. *tendo*). Sollten aber selbst beide zusammengehören, so ist es durchaus nicht erwiesen, daß die Bedeutung „spannen" die ältere ist. Im Gegenteil: wahrscheinlicher wäre, daß die Wurzel zunächst zur Bezeichnung des unmittelbar wirkenden Sinneseindrucks, des Schalls, diente und die andere Bedeutung erst abgeleitet ist. Dafür würde auch wohl sprechen, daß nur die Form ohne anlautendes *s-* in der Bedeutung „spannen" vorkommt; er wäre also schon eine Differenzierung der beiden Formen vorauszusetzen.

singen. Das scheint Tacitus selbst als hauptsächlichsten Vergleichspunkt mit Hercules zu betrachten, der auch der stärkste aller Helden war. Hinzu kam dann wohl die gleichartig primitive Bewaffnung, da Hercules die Keule, Donar den Hammer trägt; dann hat man bei den Römern damals vielleicht auch schon von jenen Sagen gehört, die den Donnerer genau wie Hercules im Kampfe mit Riesen und Ungeheuern zeigt. Endlich ist als ein weiteres Moment hervorzuheben, daß bei den römischen Soldaten und Kaufleuten neben Mars und Mercur gerade Hercules als Empfänger des Zehnten aus der Kriegsbeute und des kaufmännischen Gewinnes in besonders hohem Ansehen stand[89]; sie kannten also eine Trias von Göttern, die ihnen besonders nahe standen. Kein Wunder, wenn sie diese Trias der germanischen Göttertrias, die ihnen entgegentrat, als Ganzes gleichsetzen, und da zwei der germanischen Götter schon als Mars und Mercur interpretiert wurden, den dritten, der mit Hercules entfernte Berührungspunkte zeigte, mit dessen Namen bezeichneten. Es wird somit auch für diese Interpretatio wahrscheinlich, daß sie nicht der Gelehrsamkeit des Historikers, sondern dem praktischen Leben in den Grenzländern ihr Dasein verdankt.

144. Für die Ausbreitung der Donarverehrung im ersten Jahrhundert nach Christus ergibt sich aus Tacitus nichts Definitives. Daß er sie selbst als allen Germanen gemeinsam hinstellt, ist ebensowenig ausschlaggebend wie dieselbe Behauptung bei Mercurius-Wodan, obwohl es auf Grund der späteren Verhältnisse sicher ist, daß die Donarverehrung sehr viel früher großen Umfang gehabt hat. Tacitus' Zeugnis gilt natürlich wieder für die westlichen Germanen; darüber hinaus weist seine Bemerkung Ann. 2, 12, daß östlich der Weser ein dem Hercules heiliger Berg war, ein Kultzentrum der Cherusker und anderer Völker, die dort vor der Schlacht zusammen kamen. Die westlichen Stämme der Nordgermanen müssen damals ebenfalls den Thorskult bereits gehabt haben. Dagegen entzieht es sich unserer Kenntnis, in welchem Umfang die

[89] Wissowa, RdR.², S. 225 f.

östlichen Nordgermanen und ob die Ostgermanen überhaupt die Donarverehrung damals kannten. Es sind Anzeichen vorhanden, die darauf hindeuten, daß dies nicht der Fall war, sondern daß dort eine andere Donnergottheit *Perkunas = nord. *Fjǫrgynn* verehrt wurde.[90] Wichtig ist dagegen, festzustellen, daß im Westen der Kult des Donar nicht auf die Germanen beschränkt war, sondern daß auch ein Teil der Kelten dieselbe Gottheit kennt; eine aus dem zweiten Jahrhundert (154 n. Chr.) stammende Inschrift aus Chester, ein dem *Jovi optimo maximo Tanaro* geweihter Stein bezeugt das als zweifellos.[91] Die ethnographischen Grenzen haben sich mit den religiösen damals ebensowenig wie heute gedeckt. Genaueres über diesen Tanaros wissen wir nicht[92]; daß er ein keltischer Gewittergott war, scheint mir sicher.

145. Ob wir in dem Donar der germanischen Bevölkerung dieser Zeit schon etwas mehr zu sehen haben als einen Gewittergott, ist aus Tacitus schwer zu entnehmen. Einiges spricht dafür, schon jenes Heiligtum, an welchem sich mehrere Völker vereinen, vielleicht auch die Lieder, die ihm zu Ehren gesungen wurden, und als ganz unsichere Spur vielleicht die auf Grund der Interpretatio geäußerte Vermutung, daß schon Sagenzüge vom Kampf Donars gegen Unholde bekannt waren. Die weitere Entwicklung Donars kann uns erst an späterer Stelle beschäftigen. Hier nur der Hinweis auf die psychologischen Grundlagen für eine Machterweiterung des Donnergottes. Es ist die Erkenntnis des meist segensreichen Wirkens des Gewittersturmes, der befreit und befruchtet, dessen Urheber also als ein dem menschlichen Leben im allgemeinen wohlgesinnter, den schädigenden dämonischen

[90] Er ist verwandt mit außergermanischen Gewittergottheiten; vgl. lit. *Perkúnas*, ind. *Parjánya*.

[91] Corp. inscr. lat. VII, 168; vgl. Much, ZfdA. 35, S. 372 ff., und Der germ. Himmelsgott, S. 227 ff.; Holder, Altkeltischer Sprachschatz, II, S. 1716.

[92] Vgl. Renel, Les Rel. de la Gaule, S. 259 ff. Über kelt. *Taranis*, *Taranus* (Holder, a. a. O., S. 1728 f) und die mögliche Verwandtschaft mit *Tanaros*, siehe Much, Himmelsgott, S. 228.

Mächten feindlicher Gott erscheinen konnte. In einer Zeit, welche die Gestalten der Götter vergeistigte, mußte so den zweifellos älteren Kämpfen dieses Gewitterers eine für die Interessen der Gesamtheit günstige Tendenz beigelegt werden.

c) Wahrsagung.

146. Mit Beziehung auf alle Germanen stellt Tacitus weiter fest, daß die kultische Beobachtung der Vorzeichen *(auspicia)*[93] und Lose *(sortes)*, Wahrsagung und Orakel, in größtem Umfang geübt wird[94], und schildert dann einzelnes im Detail. Darin ist manches gewiß wirklich allgemeinerer Natur, anderes wird auf ein engeres Gebiet beschränkt werden müssen. Die Beobachtung von Vogelflug und -stimmen darf ohne weiteres als allgemein und alt betrachtet werden; denn diese Art von Mantis, die auch später nirgends fehlt, hängt in ihrem Kern mit alter Tierverehrung zusammen. Leider werden uns bestimmte Vögel, obwohl es bei ihrer Beobachtung auf die Gattung sehr ankommt, nicht genannt. Tacitus wußte nichts Genaueres und verschmäht es verständigerweise, auf Grund der römischen Verhältnisse beliebige Namen einzusetzen. Aus späteren Erscheinungen ließe sich vielleicht einiges rückwärts erschließen; es wäre danach zunächst an wahrsagende Seelenvögel, Raben und Eulen, aber auch an Raubvögel zu denken, doch erhalten wir keine Gewißheit. Von Beobachtung sonstiger Tierstimmen erwähnt Tacitus nur das Wiehern und Schnauben *hinnitus ac fremitus* der Pferde, welche den heiligen Wagen ziehen, wobei allerdings eine etwas schiefe Auffassung zutage tritt[95]. Er scheint anzunehmen, daß die Pferde nur zu dem Zweck gezogen und vor den Wagen gespannt werden, damit man ein Orakel von ihnen erhalte, während ihr Hauptzweck der war, den heiligen Wagen bei der Umfahrt des Gottes zu ziehen (s. u.), und sich nur nebenbei aus

[93] Müllenhoff, DA. IV, S. 222.

[94] Germ. 11: *auspicia sortesque ut qui maxime observant.*

[95] Germ. 10: *quos (equos) pressos sacro curru sacerdos ac rex vel princeps civitatis comitantur hinnitusque ac fremitus observant.* Vgl. auch Müllenhoff, DA. IV, S. 231.

ihrem Benehmen und Wiehern bei dieser Gelegenheit ein Orakel ergab. Diese Weissagung beschränkt sich also auf die Stämme, bei welchen die Pferde bei der kultischen Umfahrt Verwendung fanden. In ähnlicher Weise werden wohl die Nerthusvölker aus dem Benehmen der Kühe, welche den Wagen ihrer Göttin zogen, ein Orakel entnommen haben.

Kaum als allgemein darf eine andere von Tacitus an derselben Stelle erwähnte Methode der Wahrsagung gelten: um den Ausgang eines Kampfes vorherzusagen, habe man einen Gefangenen aus dem feindlichen Heer mit einem auserlesenen Volksgenossen kämpfen lassen. Tacitus hat hier wohl einen gelegentlich einmal vorgekommenen Fall, von dem ihm erzählt wurde, verallgemeinert — oder es liegt ein völliges Mißverstehen einer anderen Sitte[96] vor, von der uns öfters erzählt wird: daß an Stelle der Heere ein Zweikampf der Führer den Kampf entscheidet.

147. Sehr zweifelhaft muß es auch bleiben, ob die Weissagung aus Losstäbchen ganz in der von Tacitus geschilderten Weise allgemein war: Zweige eines fruchttragenden Baumes werden in Stückchen gebrochen, welche mit bestimmten Zeichen *(notae)* versehen und dann auf ein weißes Gewand geworfen werden. Aus ihnen wird durch den Weissagenden nach einem Gebet zu den Göttern dreimal je ein Stäbchen aufgenommen und das darauf eingeschnittene Zeichen interpretiert. Dem so festgestellen Götterwillen wird unbedingt Folge geleistet. Das Verfahren zeigt zweifellos Züge, die alt und wohl auch allgemein sind: das Losen mit Holzstäbchen, die irgendwie unterschieden sind, kann weit zurückreichen; das einfachste Verfahren wäre dabei, daß nur zwischen einer begrenzten Zahl von Möglichkeiten entschieden werden sollte, und dementsprechend nur ebensoviele Losstäbchen mit bestimmten eindeutigen Zeichen angewendet wurden. Diese primitive Form zeigt das finnische Verfahren, das

[96] Vgl. Müllenhoff, DA. IV, S. 232. Auch den Kampf zwischen Hildebrand und Hadubrand will neuerdings H. Collitz, PBB. 36, S. 366 f., so erklären.

unter germanischem Einfluß zu stehen scheint.[97] Auch in anderen Punkten ist dort ein älterer Zustand bewahrt. Es ist nicht davon die Rede, daß die Zweige von einem fruchttragenden Baum stammen müssen, so daß an der Ursprünglichkeit dieser Vorschrift gezweifelt werden darf, wenn sie natürlich auch zu Tacitus' Zeit herrschend gewesen sein kann. Auch um welchen Baum es sich handelte, ist wohl noch festzustellen: eigentliche Obstbäume können nicht in Betracht kommen, da es solche damals in Deutschland nicht gab, nur wilde Fruchtbäume[98], von denen mehrere möglich sind. Immerhin ist aus der gemeingermanischen[99] Bezeichnung der Schriftzeichen als Buchstaben zu entnehmen, daß Stäbchen aus Buchenholz am gewöhnlichsten zum Einschneiden von Runenzeichen verwendet wurden. Auch von dem dreimaligen Losen ist bei den Finnen nicht die Rede; somit ist auch dies vielleicht jünger, obwohl es einen recht alten Eindruck macht und wenigstens für die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts schon aus Cäsar belegt werden kann. Nicht recht klar ist endlich die Bedeutung des dreimaligen Aufhebens. Handelte es sich nur darum, dadurch die Willensmeinung des Gottes zweifellos festzustellen, indem man verlangte, daß sich das Los mindestens zweimal (oder gar dreimal) in demselben Sinne äußere? Dafür scheinen jene schon genannten Fälle zu sprechen, wo ein Gott dreimal befragt wird, ob ihm ein Opfer genehm sei oder nicht. Oder aber: handelt es sich darum, drei Zeichen aufzunehmen und sie zu kombinieren, um auf diese Weise zu einem Orakel zu kommen? Dies ist natürlich ein weit komplizierteres Verfahren, das

---

[97] Vgl. E. Mogk, Kleinere Beiträge zur Geschichte von Dozenten der Leipziger Hochschule (Festschrift zum Deutschen Historikertag, Leipzig 1894), S. 81 ff.

[98] Vgl. Müllenhoff z. St., DA. IV, S. 223; er verweist auf Eiche, Buche, Hasel, Hollunder und Wachholder. Aufzählung der seit altersher in Mitteleuropa heimischen wilden fruchttragenden Bäume und Sträucher bei Hoops, Waldbäume, S. 299; die Obstkultur wurde erst durch die Römer eingeführt; vgl. ebenda, S. 534 ff.

[99] Ahd. *buochstap*, as. *bôkstaf*, ags. *bócstæf*, anord. *bókstafr*; got. *bôka* weist auf denselben Ausdruck hin.

auch nicht mehr ganz einfache eindeutige Zeichen voraussetzt, sondern solche, deren Interpretation und Kombination ein bestimmtes Wissen verlangte. Dies scheint aus dem von Tacitus verwendeten Terminus *interpretatur* hervorzugehen. Ein genaues Bild der Interpretation können wir uns nicht machen, um so weniger, als auch aus Tacitus' Worten selbst nicht völlig klar wird, ob die Loszeichen damals schlechtweg geheimnisvolle Zeichen merkwürdiger Bedeutung oder schon eine Art Schriftzeichen waren. Letzteres hat Müllenhoff angenommen.[100] Und wenn seine Auffassung auch nicht beweisbar ist[101], so spricht für die Annahme immerhin der Umstand, daß die germanische Bezeichnung „Runen"[102] für Schriftzeichen sich nur aus deren Verwendung im geheimnisvollen Losen und Wahrsagen genügend erklärt und außer diesem Ausdruck und der Bezeichnung „Buchstabe" auch das germanische Wort für schreiben *wrîtan*[103] auf die alte Technik des Einschneidens der Buchstaben, und von den Worten für lesen das ags. *rædan*[104], aisl. *ráda* auf das Inter-

[100] Müllenhoff, a. a. O., S. 226. Er nimmt danach zwei Möglichkeiten der Interpretation an: entweder waren „die durch die Zeichen ausgedrückten Begriffe zueinander in verständige und brauchbare Beziehung zu setzen" oder die Zeichen — falls schon als richtige Buchstaben zu betrachten — gaben „die Stabreime oder Liedstäbe, die allitterierenden Worte her", die auf den vorliegenden Fall nun angewendet werden mußten. Leider läßt die Bezeichnung Stab, an. *(hljóð)stafir*, selbst keinen weiteren Schluß zu, da wir nicht mehr feststellen können, in welcher Bedeutung ursprünglich der Ausdruck metrisch verwendet wurde, ob noch in der Bedeutung „Stab" oder schon im übertragenen Sinne als „Buchstabe". Nur im ersteren Fall dürften wir ihn mit dem alten Losbrauch direkt in Verbindung bringen, aber der zweite scheint mir wahrscheinlicher.

[101] Vgl. auch S. Bugge, Norges Indskrifter med de aeldre Runer, Inledning, S. 107.

[102] Ahd., as., got. *rûna* „Geheimnis", ags. *rún*, an. *rûnar* (pl.) zu air. *rún* „Geheimnis", gr. ἔρευνα „Nachforschung".

[103] As., ags. *wrîtan*, ahd. *rîzan*, an. *rita*; dazu got. *writs* „Strich".

[104] Man könnte allerdings annehmen, daß man, als man die wirklichen Schriftrunen verwenden lernte, die nötigen neuen Ausdrücke für Schreiben und Lesen nur wegen der Ähnlichkeit mit

pretieren, Erraten geheimnisvoller Zeichen und ahd. *lesan* auf das Auflesen der mit Schriftzeichen versehenen Stäbe gedeutet werden kann.

Daß diese Zeichen indessen mit den uns bekannten germanischen Schriftrunen nicht gleichgesetzt werden dürfen, scheint mir selbstverständlich und ist wohl ziemlich allgemein anerkannt.[105] Es kann meines Erachtens keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die von verschiedenen Forschern vertretene Theorie von der vorchristlichen[106] Entstehung der Runen nicht haltbar ist, ihre Entstehung vielmehr frühestens ins zweite Jahrhundert[107] n. Chr. gesetzt werden darf. Im Norden ist später mehrfach bezeugt, daß auch diese Runen, vielleicht an Stelle älterer magischer Zeichen, im Zauber eine Rolle

dem beim alten Losen geübten Verfahren, von dorther übernahm. Dabei konnte es sich bei *wrîtan* und *lesan* um eine rein technische Ähnlichkeit handeln, bei „raten" läge sie aber tiefer. Dies Wort scheint zwar besonders gut gerade nur auf das Deuten von geheimnisvollen Zeichen zu passen, die keine Schriftzeichen vorstellen (vgl. auch Sievers, Grundriß [2], I, S. 250), aber auch das Lesen wirklicher Schrift mußte dem primitiven Bewußtsein ganz gleichwertig und gleichartig mit dem Erraten magischer Zeichen erscheinen.

[105] Vgl. auch Mogk, a. a. O.; Sievers, a. a. O., S. 249.

[106] Vgl. S. Bugge, Inledning, S. 95. — Inzwischen hat G. Hempel seine Ansicht neu formuliert: The linguistic and ethnographic status of the Burgundians, Stanford 1909 (Referat von S. Feist, ZfdU. 1910, S. 246 ff.). Er setzt danach die Entstehung der Schriftrunen in die Mitte des 1. vorchristlichen Jahrtausends und nimmt an, sie seien von den Venetern zu den Germanen in Jütland, und von hier zu den Angeln, Sachsen, Schweden und Ostgermanen gekommen, zu den Südgermanen dagegen überhaupt nicht. Alle festländischen Runeninschriften seien burgundisch, von den Burgunden auf den verschiedenen Etappen ihrer Wanderungen hinterlassen. Die Theorie ist, abgesehen von anderen Gründen, auch aus einem religionsgeschichtlichen Grund unwahrscheinlich, weil die nordische Sage die Runen nicht mit einem der im Norden alten Götter, sondern mit Odin in Verbindung bringt.

[107] Damit verträgt sich recht gut selbst die früheste, von Montelius, Svenska fornminnesföreningens tidskrift VII, 236 ff., gegebene Datierung der ältesten nordischen Runeninschrift ins dritte Jahrhundert.

spielen, wahrscheinlich entsprechend auch in der Weissagung.[108]

Das Befragen des Loses, ebenso gewiß anderer Orakel und sonstige Wahrsagerei wurde teils *publice*, teils *privatim* geübt. Bei manchen Wahrsagebräuchen war letzteres natürlich nach Lage der Dinge ausgeschlossen. Der Ausübende wechselte. Nach Tacitus, Germ. 10, war es beim Losen, falls es privatim geschah, der Familienvater, falls es publice geschah, der *sacerdos civitatis*, der Priester der das Orakel suchenden Gemeinschaft.

148. Andere Stellen bei Tacitus wie bei früheren und späteren Schriftstellern zeigen uns die wahrsagenden Frauen. Die früheste Nachricht, die wir über sie besitzen, ist die aus den Cimbernkriegen[109], wo die Wahrsagerinnen der Cimbern die Gefangenen töten und aus ihrem Blut, das in den Opferkessel rinnt, weissagen, während andere aus den Eingeweiden der Opfer wahrsagen. Ihr schließt sich die Notiz an über die vor dem Kampf opfernden und wahrsagenden Frauen unter den Cimbernscharen des Sklavenkrieges.[110] In beiden Fällen führen die Frauen auch das Opfer selbst aus, wahrscheinlich eben weil es Opfer zum Zweck der Wahrsagung waren. Bei Cäsar sind es ebenfalls die Frauen im Heere des Ariovist, die den Kampf vor Neumond für untunlich erklären, und Cäsar ist auch darüber orientiert, daß dies kein außergewöhnlicher Fall ist, sondern dem germanischen Brauche entspricht.[111]

[108] Es wäre verlockend, die im Norden übliche Teilung des Runenalphabets in drei Reihen von je acht Runen (isl. *aett* = germ. **ahti* „die Achtzahl"; vgl. S. E. Brate, Svenska fornminnesföreningens tidskrift VII, 55 f.) mit dem alten Losbrauch in Verbindung zu bringen. Vielleicht sollte bei dem dreimaligen Aufheben eines Loses aus jeder Runenreihe eine Rune aufgenommen und die so gefundenen dann kombiniert werden. Nachweisen läßt sich das Verfahren aber nicht. Vgl. auch oben S. 101, Anm. 149.

[109] Strabo, VII, 2.

[110] Plutarch, Vita Crassi, 11; Müllenhoff, a. a. O., S. 209, nennt sie gallisch; vgl. aber über ihre germanische Nationalität oben S. 74, Anm. 31.

[111] De bello Gall. I, 50: Apud Germanos ea consuetudo, ut matres familiae eorum sortibus et vaticinationibus declararent,

Tacitus selbst spricht, Germ. 8, von mehreren solchen vor seiner Zeit lebenden Wahrsagerinnen und nennt — ohne Angabe der Stammeszugehörigkeit — eine derselben, *Albruna*[112], mit Namen; an derselben Stelle erwähnt er die Bructerin *Veleda*[113], über deren hervorragende Rolle im Bataveraufstand die Historien ausführlich berichten. Von anderen Schriftstellern und Quellen werden weitere genannt: bei Cassius Dio 67, 5 (zu den Jahren 91—92) die Semnonenseherin *Ganna;* bei Sueton, Vita Vitellii 14, eine hessische Wahrsagerin: *vaticinans Chatta mulier.* Auch die *barbara mulier,* die einst den Drusus zum Rückzug bewog[114], ist als eine solche Seherin zu betrachten. In späterer Zeit begegnet in der Stammsage der Langobarden die *Gambara*[115], Mutter der Winilerführer *Ybor* und *Agio.* In die Merowingerzeit führt die Notiz bei Gregor[116] von Tours von der Befragung einer ungenannten Seherin durch König Gunthram im Jahre 577. Noch im neunten Jahrhundert (zum Jahre 847) nennen die Fuldischen Annalen die alemannische

---

utrum proelium committi ex usu esset necne; eas ita dicere: non esse fas Germanos superare, si ante novam lunam proelio contendissent. Plutarch, Vita Caes. 19, berichtet eingehender, die Frauen im Heere des Ariovists hätten ihre Weissagung auf Grund der Beobachtung der Strudel und Strömung der Flüsse erteilt (μᾶλλον αὐτοὺς ἤμβλυνε τὰ μαντεύματα τῶν ἱερῶν γυναικῶν, αἳ ποταμῶν δίναις προσβλέπουσαι καὶ ῥευμάτων ἑλιγμοῖς καὶ ψόφοις τεκμαιρόμεναι προεθέσπιζον οὐκ ἐῶσαι μάχην τίθεσθαι πρὶν ἐπιλάμψαι νέαν σελήνην). Es ist aber nicht anzunehmen, daß dieser Ausschmückung irgend ein authentischer Bericht zugrunde liegt.

[112] *Olim Albrunam et compluris alias venerati sunt.* Der Name ist aus dem handschriftlichen *Auriniam* B C, *Albriniam* (B am Rande und b) von Wackernagel (Schweiz. Mus. f. histor. Wissenschaften 1, S. 109) mit Sicherheit hergestellt. Frauennamen mit *-rûna* als zweitem Bestandteil sind zahlreich; vgl. Werle, Zu den ält. germ. Eigennamen, S. 21 u. 28, und für spätere Zeit Förstemann, Altd. Namenbuch, I², S. 1284. Die Richtigkeit der Konjektur bezweifelt Schönfeld, S. 38.

[113] Über die Deutung des Namens Müllenhoff, DA. IV, S. 210; vgl. Schönfeld, S. 260.

[114] Sueton, Vita Claudii, 1; Cassius Dio, 55, 1.

[115] Paulus Diaconus, cap. 1.

[116] Hist. Franc. V, 14. Auch an anderen Stellen Gregors ist von Wahrsagerinnen die Rede.

Seherin *Thiota*.[117] Auch die Nordgermanen kannten noch spät wahrsagende Frauen.

Die allgemeine Verbreitung der Seherinnen und Wahrsagerinnen bei allen Germanen darf darnach als feststehend betrachtet werden, ebenso daß dies eine alte Institution ist, wie auch Tacitus (Hist. 4, 61) betont. Sie mag weit in prähistorische Zeit zurückreichen, obwohl uns dort keine Anhaltspunkte begegnen. Wahrscheinlich haben in den alten Zauberkulten die Frauen überhaupt von jeher eine große Rolle gespielt, und während sie in den offiziellen Kulten späterer Zeit zurücktreten, haben sie auf dem Gebiet der Wahrsagung ihr altes Ansehen lange bewahrt und wohl auch gelegentlich noch besonders zu steigern gewußt, so daß Tacitus sogar an zwei Stellen übertreibend behaupten kann, sie seien als Göttinnen betrachtet worden.[117a]

Die Zaubergabe der Frauen, die in den jüngeren Zeiten des germanischen Heidentums immer mehr hervortritt und im mittelalterlichen Hexenglauben eine so unheimliche Neubelebung erfährt, hängt mit der Wahrsagegabe natürlich eng zusammen.

d) Die höheren Kulte.

149. Noch existieren als Stätten der offiziellen Götterkulte nach der zweifellos richtigen Angabe des Tacitus in dieser Zeit keine Tempel.[118] Was wir aus späterer Zeit von solchen wissen, darf nicht zurückverlegt werden. Auch scheinbar widersprechende andere Stellen bei Tacitus sind anders aufzufassen. Germ. 40 ist das *templum* der Nerthus ein Synonym für *nemus*, das im Anfang des Kapitels gebraucht

---

[117] Annales Fuld., ed. Kurze, S. 36 f.; sie prophezeit in der Mainzer Diözese den Weltuntergang.

[117a] Hist. 4, 61: *vetere apud Germanos more, quo plerasque feminarum fatidicas et augescente superstitione arbitrantur deas.* Germ., cap. 8: *Veledam diu apud plerosque numinis loco habitam.* Die Erklärung der Schlußworte des Kapitels: *non adulatione nec tamquam facerent deas*, ist schwierig; wahrscheinlich ist ein Hieb auf römische Verhältnisse beabsichtigt, wo menschliche Frauen zu Göttern erklärt wurden; demgegenüber sagt Tacitus, diese Frauen seien wirklich Götter gewesen, nicht erst dazu gemacht worden; vgl. Müllenhoff, DA. IV, S. 212.

[118] Germ. 9; vgl. Thümmel, PBB. 35, S. 117 ff.

wird, und auch das *templum Tanfanae* (Ann. I, 51) muß kein Gebäude gewesen sein. Unrichtig ist natürlich die Erklärung, die Tacitus für das Fehlen der Tempel gibt, wenn er meint, wegen der Größe der Götter habe man geglaubt, sie könnten nicht in Gebäuden wohnen; den Grund bilden vielmehr eben die primitiven Kultverhältnisse, die noch nicht bis zur Herstellung von Tempeln geführt haben. Als *luci* und *nemora*, Wälder und Haine, bezeichnet Tacitus, Germ. 9, die heiligen Stätten der Germanen und zählt an anderen Orten derartige einzelnen Göttern geweihte Haine auf.[119] Ein solcher Hain aus der Bronzezeit ist uns schon bekannt geworden[119a], und ebenso ist noch in späterer Zeit die Verbreitung der Haine allgemein neben den dann auftretenden Tempeln; heilige Wälder werden bis tief in christliche Zeit hinein erwähnt.

Daß auch die ältesten, mehreren germanischen Stämmen gemeinsamen sprachlichen Ausdrücke für Heiligtum, wie got. *alhs*, ahd. *alah*, ags. *ealh*, ahd. *as*, ags. *wîh*, an. *vê*, ahd. *haruh*, ags. *hearg*, an. *hǫrgr*, dieselben Verhältnisse wiederspiegeln und schlechtweg heilige Orte, Steinhaufen als Altäre, umfriedete Opferstätten, Haine bezeichnen, ist schon oben S. 235f. erörtert worden.[120]

Von den einzelsprachlichen Worten für Heiligtümer, die für diese Zeit und Gegend von Bedeutung sind, deutet ahd. *paro*, ags. *bearo* gleichfalls auf Haine (vgl. an. *bǫrr* „Baum“), ebenso natürlich ahd. *lôh*, das in Ortsnamen nicht selten ist. Ein Wort für Tempelgebäude hat das Südgermanische in heidnischer Zeit nicht gekannt.[121]

150. Wie die Existenz von Tempeln, stellt Tacitus auch die von anthropomorphen Götterbildern für die

---

[119] Annal. I, 50. 59. 61; II, 12. 25; IV, 73; XIII, 57. Hist. IV, 14. 22. Germ. 7. 9. 10. 39. 40. 43.

[119a] Siehe oben S. 235.

[120] Vgl. noch die ahd. Glosse *forst edo haruc edo wih*, und zu *wîh*: R. Henning, Die deutschen Runendenkmäler, S. 23.

[121] Zu beachten ist, daß Wulfila gr. ναός und ἱερόν zwar gleichmäßig durch *alhs* wiedergibt; daß ihm dies selbst aber kein Gebäude bezeichnet, sieht man daraus, daß er einmal (Joh. 18, 20), wo er bestimmter die Vorstellung eines Tempels geben will, für nötig hält, einen neuen Ausdruck zu prägen und *gud-hûs* sagt.

Germanen in Abrede: *ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem assimilare ex magnitudine coelestium arbitrantur* (Germ. 9), ebenso wird Germ. 43 das Fehlen von Bildern ausdrücklich hervorgehoben.[122] Unrichtig ist wieder die Begründung, aber auch die Behauptung selbst kann in dieser Allgemeinheit nicht zu Recht bestehen. Schon die archäologischen Verhältnisse haben das Vorhandensein von immerhin primitiven, aber doch schon anthropomorphen Bildern gezeigt. Ebenso spricht vielleicht die Stelle Germ. cap. 40 dagegen, wo davon die Rede ist, daß das *numen* (Nerthus) selbst im See gebadet wird; indessen ist dort auch eine ganz andere Auffassung möglich (s. u. S. 312f.).

Sicher waren die Götterbilder in dieser Zeit aber noch sehr selten, so daß die irrige Angabe sich leicht erklärt. Noch wogen primitivere Kultgegenstände vor, die in den Hainen aufbewahrt, aber in Kriegszeiten hervorgeholt und mit in die Schlacht genommen wurden. Tacitus nennt sie *signa* und *effigies*, und er mag wohl so unterschieden haben, daß er als *signa* irgendwelche Gegenstände bezeichnet, Götterattribute, wie er das Schiff das *signum Isidis* nennt (Germ. 9); *effigies* dagegen sind wirkliche Bilder, allerdings wohl nicht menschliche, sondern Tierbilder, wie sie die Bataver aus ihren Hainen im Jahre 69 mit ins Feld nehmen (Hist. 4, 22). Ob die Germanen in derselben Weise unterschieden, wissen wir nicht. Jedenfalls sind die *effigies,* zum Teil wohl auch die *signa,* Bilder, unter denen einstmals die Götter vorgestellt wurden, die *effigies* religionsgeschichtlich dann im allgemeinen jünger als die *signa.*

151. Außer den *signis* erwähnt Tacitus Germ. 10 die Pferde, die in den heiligen Hainen gezogen werden. Weiße, heilige Tiere sind es, die menschlichem Gebrauch entzogen sind, nur zum Kult dienen und bei der Umfahrt des Gottes den heiligen Wagen ziehen, wobei aus ihrem Wiehern und Schnauben Orakel entnommen werden, denen man besonders hohen Wert beimaß, weil man die Pferde als „Mitwisser" des Gottes betrachtete. In Verbindung mit den

---

[122] Im Kult der Alcis; siehe unten S. 321ff.

effigies müssen sie deshalb genannt werden, weil es nicht ausgeschlossen ist, daß auch diese Tiere, damals nur noch die *conscii* des Gottes, ursprünglich diesen selbst repräsentieren. Die Verallgemeinerung, die in den Worten des Tacitus steckt, ist sicher wieder unrichtig; Regel war es sicher nicht, solche Pferde zu ziehen, dies blieb gewiß auf den Kult bestimmter Götter beschränkt, wie später weiße Pferde bei dem Freytempel in Drontheim begegnen, während bei anderen Tempeln nichts davon verlautet.

152. Über die Existenz von Priestern[123] bei den Germanen haben wir als früheste historische Nachricht die Bemerkung Caesars (De bello Gall. VI, 21): neque druides habent, qui rebus divinis praesint. An dieser Angabe, zu der Caesar jedenfalls auf Grund einer Vergleichung mit gallischen Verhältnissen kam, ist jedenfalls richtig, daß es in Germanien keinen Priesterstand gab, der den gallischen Druiden[123a] vergleichbar über dem Ritus wachte, und in dessen Alleinbesitz das religiöse Wissen, die Lehre war. Einen derartig geschlossenen Priesterstand finden wir bei den Germanen tätsächlich auch später nirgends, und theologische Gelehrsamkeit ist erst am Ende der heidnischen Zeit im Norden in ihren Anfängen zu erkennen. Unrichtig ist Caesars Angabe indessen dem Sinne nach insofern, als er selbst wohl sagen will, die Germanen hätten überhaupt keine Priester gekannt, was mit den allgemeinen religionsgeschichtlichen Verhältnissen nicht zu vereinbaren ist und auch nicht zu dem stimmt, was für frühere Zeit zu erschließen ist, wo Kulthandlungen, wie die Umfahrt eines Götterbildes, zweifellos die Existenz eines Priesters voraussetzen. Für die römische Zeit ist sie durch andere Zeugnisse zweifellos sicher gestellt. Von Strabo (Geographica VII, 1) wird schon zum Jahre 14 ein chattischer Priester *Libes* genannt, der als Gefangener im Triumphzug des Germanicus mitgeführt wurde[123b]; und

[123] Vgl. auch H. M. Chadwick, The ancient teutonic priesthood, Folklore XI, S. 268 ff.

[123a] Über die gallischen Druiden vgl. A. Bertrand, La Religion des Gaulois, S. 252—176 (ebenda, S. 277—296, über die Druiden Irlands); A. Renel, Les religions de la Gaule, S. 335 ff.

[123b] Die Ansicht von O. Seeck, Geschichte des Untergangs

Tacitus zeigt sich, wenn er auch keine weiteren Namen zu nennen weiß, doch wenigstens im allgemeinen über die Priester unterrichtet[124], so daß wir im großen und ganzen ihren Wirkungskreis zu erkennen vermögen. Er umfaßt die Wahrsagung in den Fällen, in welchen sie in öffentlicher Angelegenheit auszuüben war (s. o.), in ihren verschiedenen Methoden. Dann sehen wir ihn in der Ausübung der höheren Kultakte: als Leiter der Umfahrt erscheint er Germ. 10 u. 43. Andere Funktionen, die ihm zustehen, erklären sich aus deren kultischem Charakter: die Volksversammlung ist kultisch geregelt und steht unter dem Schutz eines bestimmten Gottes, der nach den Stämmen natürlich wechseln kann. Hier gibt der Priester das Schweigegebot und gegen Störer des Dingfriedens hat er das *jus coercendi*, die Strafgewalt. Nach Tacitus, Germ. 7, hat ebenso der Priester im Felde die Strafgewalt. Auch in diesem Falle ist der Strafvollzug sakral, und Tacitus hat den Sachverhalt richtig verstanden, wenn er sagt, daß die Strafe nicht als Strafe und auch nicht auf Befehl des Anführers *sed velut deo imperante quem adesse bellantibus credunt* — auf Befehl des Gottes, von dem sie glauben, daß er bei den Kämpfenden sei — ausgeführt werde. Der ganze Passus bezieht sich deutlich auf die Verhältnisse eines im Felde stehenden Stammes[125]; von einer allgemeinen Strafgewalt der Priester im Frieden ist nirgends die Rede.

---

der alten Welt, I, S. 210, die unter Tiberius und Claudius aus Gallien vertriebenen Druiden seien nach Germanien geflüchtet, und auf sie gingen die germanischen Priester zurück, ist deshalb schon rein chronologisch unhaltbar; außerdem hat die spätere germanische Priesterschaft mit den Druiden keine Ähnlichkeit. Daß übrigens von einer Vertreibung der Druiden aus Gallien keine Rede sein kann, zeigt Fustel de Coulanges, Comment le druidisme a disparu, Revue Celtique IV (1879), S. 37 bis 59 (Referat bei Bertrand, a. a. O., S. 274).

[124] Germania 7. 10. 11. 40. 43.

[125] Chadwick nimmt, a. a. O., S. 271, an, die Priester seien auch die Träger der *effigies* und *signa* im Kampfe gewesen. Ich glaube aber, daß der Satz *effigiesque et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt* allgemeinere Bedeutung hat; er soll wohl nur sagen, die Germanen tragen die in Friedenszeiten in den Hainen aufbewahrten Symbole mit ins Feld.

153. Aus der einmal gebrauchten Benennung *sacerdos* **civitatis** (Germ. 10)[126] auf eine Organisation der Priester unter einem Oberpriester zu schließen, wie Chadwick, a. a. O., S. 271, tut, halte ich nicht für richtig, da an der betreffenden Stelle der Ausdruck nicht im Gegensatz zu andern Priestern gebraucht ist, sondern lediglich im Gegensatz zum *pater familiae*, der im privaten Kult priesterliche Funktion ausübt. Auch wenn es bei den Burgundern später einen obersten Priester, den *Sinistus*, gab[127], ist daraus höchstens auf dessen besonders angesehene Stellung, aber kaum auf eine Organisation — und vollends nicht auf eine alte und gemeingermanische — zu schließen.

Von einer allgemeingültigen Priestertracht erfahren wir nichts, wahrscheinlich hat es eine solche nicht gegeben; sie wird nach dem Kult gewechselt haben. So wird auch die Tracht des Alcispriesters bei den Nahanarvalen (s. u.) als etwas ganz Spezielles ohne weitere Verbreitung erwähnt, und auch was später von den gotischen Priestern berichtet wird, darf nicht verallgemeinert werden. Ebensowenig kennen wir eine gemeingermanische Benennung der Priester.[128]

Über die Rolle, die die Frauen als Priesterinnen spielten, sind wir unzulänglich unterrichtet. Es scheint aber kein Zweifel daran bestehen zu können, daß sie in den höheren Kulten dieser Zeit nicht mehr als solche fungierten. Wir dürften sonst gewiß erwarten, daß Tacitus dort, wo er von den wahrsagenden Frauen spricht, auch auf ihre sonstige priesterliche Tätigkeit verwiesen hätte. Daß ursprünglich, wie R. M. Meyer, AR., S. 437, meint, den

---

[126] „Priester des Stammes"; denn daß dies damals die höchste staatliche Einheit war, ist natürlich. Abgesehen davon gab es natürlich die Priester an den Kultzentren.

[127] Ammianus Marcellinus 28, 5, 14; zur Bezeichnung vgl. Golther, Handbuch, S. 614, Anm. 1.

[128] Alte Verhältnisse spiegeln wieder ahd. *ēwarto* „Gesetzeswart", ahd. *pluostrâri*, got. *blôstreis* „Opferer", ahd. *harugari*, *parawari* „Wächter des Haines"; die weiteste Verbreitung got., nord. hd. hat noch das von Gott abgeleitete farblose *gudja*, *goði*, *gotinc*; aber auch dies ist nicht in allen germanischen Dialekten belegt.

Göttern Priester, den Göttinnen Priesterinnen dienten, ist eine unbegründete Annahme, wir haben sogar im Nerthus- und Freykult mit ihrem zweifellos uralten Ritual Zeugnisse für das Gegenteil.

154. Von den Handlungen der höheren Kulte ist die wichtigste auch in dieser Zeit natürlich das Opfer. Caesars gegenteilige Feststellung, die Germanen hätten keinen Wert auf Opfer gelegt[128a], ist nicht haltbar. Das Gegenteil ergab sich bereits in älterer Zeit aus den archäologischen Funden. Die sonstigen historischen Nachrichten berichtigen gleichfalls die falsche Angabe, unter ihnen eine Stelle bei Caesar selbst (De bello Gall. I, 53), die zweifellos auf einen von ihm nicht richtig erkannten germanischen Opferbrauch hinweist: nach der Niederlage der Germanen wird der von Ariovist als Spion gefangene C. Valerius Procillus befreit und berichtet, daß bei seiner Gefangennahme dreimal das Los befragt worden sei, ob er sofort durch Feuer getötet werden oder auf spätere Zeit aufbewahrt werden solle. Es ist das auch aus späterer Zeit mehrfach belegte Verfahren der Germanen, den Gott zu befragen, ob ihm ein Opfer genehm sei, das hier zum erstenmal belegt wird. Man kann vermuten, daß der Gefangene zum Siegesfest aufgespart werden sollte, aber auch die geschlagenen Germanen suchen noch das Opfer gefesselt *(trinis catenis)* mitzuschleppen. Wenn Caesar die Bedeutung des Opfers leugnet, so liegt bei ihm ein ziemlich durchsichtiger Fehlschluß vor, der sich wohl nicht nur aus mangelhafter Information seiner Gewährsmänner erklärt, sondern auch mit der Angabe über das Fehlen der Druiden im Zusammenhang steht: aus dem Fehlen der Organe, die bei Galliern und Römern die Opfer auszuführen hatten, schließt er, daß dieses selbst keine Rolle spielt.

Über Art und Wesen der Opfer erfahren wir verhältnismäßig wenig. Tacitus erwähnt Germ. 9 Tieropfer, die dem Mars und Hercules, Tiuz und Donar, und Menschenopfer, die Mercurius-Wodan gebracht werden. Aus anderen Stellen ist zu ersehen, daß die Menschenopfer

[128a] Dies ist das mindeste, was aus Caesars Worten zu schließen ist; wahrscheinlich wollte er aber das völlige Fehlen der Opfer behaupten.

weit größeren Umfang hatten; Germ. 39 ist ebenfalls von Menschenopfern die Rede, ohne daß wir an Wodan denken dürfen (s. u. S. 307). In anderen Fällen ist es nicht klar ausgedrückt, daß es sich um Menschenopfer handelt, wie Ann. 13, 57 und an allen anderen Stellen, an denen wir von Gefangenentötung hören, die natürlich stets ein Opfer an den siegverleihenden Gott ist. Aus früherer Zeit reihen sich hier die Fälle aus dem Cimbernkrieg und dem Sklavenkrieg an, wo nach späteren aber wohl auf alten Quellen fußenden Berichten[129] Kriegsgefangene als Opfer hingeschlachtet wurden, und die rein zufällig aufgeschobene Opferung des Valerius Procillus würde in dieselbe Kategorie gehören. Für Sugambern, Usipeter und Tencterer bezeugt Dio Cassius 54, 20 (τινὰς τῶν Ῥωμαίων συλλαβόντες ἀνεσταύρωσαν) zum Jahre 17 v. Chr. die Gefangenentötung. Opfer am Orte der Varusschlacht ergeben sich aus Annal. I, 61: truncis arborum antefixa ora . . . lucis propinquis barbarae arae, apud quas tribunos ac primorum ordinum centuriones mactaverant.[130]

In einem Fall, wie Germ. 40, wo Tacitus vom Ertränken der Sklaven erzählt, die beim Nerthusumzug mitwirken, hat er selbst gar nicht erkannt, daß es sich auch hier um Menschenopfer handelt.

Jedenfalls darf aus der Gesamtheit der Angaben geschlossen werden, daß in diesem Zeitraum das Menschenopfer bei den Germanen ganz allgemein war, und zwar offenbar vorwiegend in der Form, daß nicht Stammesgenossen, sondern Gefangene und Sklaven getötet wurden. Die Formen der Tötung waren verschieden.

Die allgemeine Gültigkeit muß auch für das Tieropfer angenommen werden, wenn auch Tacitus selbst nur von einem vereinzelten ihm bekannt gewordenen Gebrauch berichtet.

155. Noch weniger erfahren wir von anderen Opfergaben. Tacitus beschränkt sich darauf, an zwei Stellen zu

[129] Siehe oben S. 284.

[130] Weiter ausgeschmückt bei Florus, IV, 12. — An späteren Stellen vgl. man z. B. Prokop, Bell. got., 2, 15. 25; Ammian, 28, 5, 11; Jordanes, Get., 13, 76.

erzählen, daß die Germanen die von den Römern erbeuteten Feldzeichen den Göttern geweiht haben, teils indem sie sie in den Hainen aufhängten (Ann. I, 59), teils indem sie sie vergruben (Ann. II, 25). Daß auch sonstige Gegenstände geopfert wurden, darf als sicher betrachtet werden. Über den Opfermodus des Vergrabens s. o. S. 243f.; besondere Beachtung verdient der hier zum erstenmal quellenmäßig belegte Gebrauch des Aufhängens, der für die prähistorische Zeit zwar zu vermuten ist, aber nicht nachgewiesen werden kann.

156. Über einen wichtigen Punkt des Opferrituals, über die Rolle, die der Priester dabei spielte, wissen wir gar nichts. Tacitus schweigt darüber vollständig, und es läßt sich nicht entscheiden, was der Grund dafür ist. Vielleicht hat er es nach den römischen Verhältnissen für selbstverständlich gehalten, daß der Priester das Opfer darbringt, vielleicht hat er aber nichts über die Ausführung des Opfers gehört und schweigt deshalb davon. Dies scheint mir das Wahrscheinlichere, da er auch vom sonstigen Opferritus im Detail nichts mitzuteilen weiß. Daß tatsächlich der Priester, wenigstens unter bestimmten Verhältnissen, das Opfer darbringt, muß schon aus seiner Strafgewalt in Ding und Fehde geschlossen werden; für das Got. und Ahd. haben wir später wenigstens auch die Belege in den Benennungen des Priesters als des „opfernden" (s. o. S. 291, Anm. 128). Jedoch kann natürlich auch jeder einzelne Mann für sich opfern. Es wird sich wohl analog wie beim Wahrsagen (s. o.) verhalten: die öffentlichen großen Opfer haben als Ausführenden den Priester, die privaten bringt jeder Germane für sich selbst. Ein solcher Sachverhalt stimmt auch am besten zu den späteren nordischen Verhältnissen.

157. Über die Opferzeiten äußert sich Tacitus nicht direkt, doch ist einiges aus mehreren Stellen der Germania (cap. 11, 39, 40) und der Annalen herauszulesen, wo von großen Kultfesten die Rede ist, über die unten bei den einzelnen Völkern noch zu sprechen sein wird. Trotz ihrer zweifellos verschiedenen Ausgestaltung bei den Einzelstämmen darf diese Art von Festen für die Gesamt-

heit der Germanen in Anspruch genommen werden. Unter ihnen sind die periodisch wiederkehrenden, also auf einer strengen Kultregelung beruhenden Feste naturgemäß die wichtigsten. Als solches wird Germ. 39 ein Fest der Sueben, Germ. 40 ein solches der Nerthusvölker deutlich bezeichnet; für andere ist die Periodizität nicht ausdrücklich erwähnt, aber gleichfalls wahrscheinlich. Als Jahreszeit solcher Feste begegnet einmal beim Tanfanafest der Herbst oder Winteranfang[131], in anderen Fällen ist mit ziemlicher Sicherheit der Sommeranfang anzunehmen. Genauer können wir sie nicht festlegen. In den einzelnen Gegenden kann nach Klima und Lage ein Schwanken dieser mit dem Leben der Natur eng zusammenhängenden Festzeiten angenommen werden. Wahrscheinlich ist, daß noch ein drittes Fest[132] zu Mittwinter in diese Zeit zurückreicht, der Vorläufer des nordischen Julfestes und unserer christlichen Weihnacht, seinem Charakter nach ein altes Totenfest, was im Glauben und in den Bräuchen, die sich an das Julfest wie an unsere Zwölfnächte anschließen, noch deutlich zutage tritt.

Neben diesen periodischen Festen kann es selbstverständlich Gelegenheitsfeste allerhand Art gegeben haben.

158. Erschöpfendes über die Begehung jener periodischen Feste erfahren wir nicht. Einzelne werden geschildert, doch ist es zweifelhaft, wie weit die angeführten Züge allgemeiner Natur sind: von der kultischen Umfahrt des Gottes ist indessen anzunehmen, daß sie einem großen Teil der Germanen damals bekannt war, zumal wir

[131] Siehe unten S. 299 f.

[132] Vgl. besonders Mogk², § 86; Golther, S. 581 ff. Die Angabe des Tacitus über die Dreiteilung des Jahres bei den Germanen ist zur Bestimmung der Feste nicht zu verwenden, da sie sich mit den genannten Festen jedenfalls nicht deckt. Überdies ist es sehr zweifelhaft, ob die Dreiteilung in der von Tacitus ausgesprochenen Allgemeingeltung bei allen Germanen bestand oder nicht vielmehr an die Stelle einer ursprünglichen Zweiteilung getreten ist. Über die Jahrteilung selbst vgl. die Literatur bei Mogk, a. a. O., und E. Hammarstedt, Om en fornnordisk årstredeling, Svenska fornminnesföreningens tidskrift XI, S. 247 ff.

fast für alle Teile des Gesamtvolkes aus dieser oder früherer oder späterer Zeit Belege haben.[133]

Ein Gottesfriede scheint geboten gewesen zu sein. Das ergibt sich aus der Schilderung des Nerthusfestes und des Tanfanafestes.

Selbstverständlich gehört ein Opfer zu diesen Festen. Ausdrücklich erwähnt wird es beim Fest der Sueben, während es für das der Nerthus erschlossen wurde. Beide Male handelt es sich um Menschenopfer.

Endlich ergibt sich aus mehreren Berichten, daß zum Bestandteil des Festes ein Gelage gehört, als dessen Kern eine Opfermahlzeit betrachtet werden darf, da auch später an das Opfer das Gelage sich anlehnt.

Ob mimische Darstellungen eine Rolle im Kultfest oder Opfermodus spielten, Mummerei und Tanz, wissen wir nicht; auch für den von Tacitus geschilderten Schwerttanz[134] muß es dahingestellt bleiben, ob er mit Kultfesten zusammenhängt. Tacitus hat ihn jedenfalls nicht als sakral betrachtet.

159. Zu den Zügen des Kultes, die Tacitus als gemeingermanisch verzeichnet, gehört endlich das Gebet, das in Verbindung mit dem Losen und als ein Teil der Loshandlung erwähnt wird. Ein Bild davon können wir uns nicht machen.

[133] Für die Sachsen, Goten und Nordgermanen aus historischer Zeit; aus prähistorischer Zeit vgl. oben S. 180 ff. — Ob die bei Dejbjerg an der jütischen Westküste gefundenen, noch aus vorrömischer Eisenzeit stammenden Wagen solchen kultischen Umfahrten dienten, wie Montelius, KGS., S. 156 f., annimmt, läßt sich nicht entscheiden. Aus der Bemerkung, daß die Wagen ebensogut von Pferden als von Kühen gezogen werden könnten, ist wohl zu entnehmen, daß Montelius an die Möglichkeit denkt, daß sie Requisite aus dem Nerthuskult (S. unten S. 320) sind.

[134] Germania 24; vgl. Müllenhoff, DA. IV, S. 350 ff. Durchaus rituelle Bedeutung des Schwerttanzes, und zwar Zusammenhang mit dem Menschenopfer, verficht H. Schück, Studier i nordisk litteratur- och religionshistoria, II, S. 272 ff.

160. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß das allen Germanen Gemeinsame durch diese Angaben nicht erschöpft ist. Von manchem schweigen die Quellen beharrlich. Aber auch von dem, was sie nur bei einzelnen Völkern wirklich berichten, wird manches weitere, manches allgemeine Geltung gehabt haben. Trotzdem muß man der Versuchung wiederstehen, das Gesamtbild durch solche Züge zu bereichern, solange sie nicht als allgemeingültig erwiesen werden können.[135] Und diese Zurückhaltung muß um so mehr beachtet werden, als zu erkennen war, daß auch Tacitus selbst schon mit seinen Verallgemeinerungen öfters zu weit geht, und als er andererseits nun auch der erste ist, der uns in anderen Punkten die Stammeskulte streng zu scheiden lehrt.

[135] Meist wird *Frîja*, an. *Frigg*, als gemeingermanische Göttin betrachtet (vgl. Mogk, Myth. ², S. 312, 369 f; R. M. Meyer, AR., S. 271; Golther, Handbuch, S. 429 f.), wie ich glaube, nicht mit Recht. Sie wird bei einem großen Teil der Westgermanen für die römische Zeit erwiesen durch die Bezeichnung des sechsten Wochentages ahd. *Frîjatac,* in dessen Namen sie die römische Venus wiedergibt, wozu die etymologische Bedeutung ihres Namens„ „die Geliebte, das Weib“, gut paßt. Für die Nordgermanen zeigt der Lautstand ihres Namens, daß sie dort alt ist, nicht wie der Name des Wochentags von den südlichen Nachbarn entlehnt. Für die Ostgermanen fehlen dagegen Zeugnisse; ebenso ist die Göttin für den südöstlichen Teil der Westgermanen, die Baiern, nicht nachzuweisen, auch nicht in der Benennung des Wochentages. Sie bleibt deshalb besser späterer Besprechung vorbehalten.

XII.

Stammeskulte und Kultverbände.

161. Daß die örtliche Differenzierung der religiösen Anschauungen trotz gemeinsamem Untergrund in der frühhistorischen Zeit infolge der starken politischen und geographischen Wandlungen der Germanenstämme eine Verstärkung erfahren haben muß, ist schon oben S. 246ff. zur Sprache gekommen. Wie im Totenkult werden auch in den höheren Kulten die Unterschiede deutlicher, wenn auch noch nicht in völlig befriedigendem Maße erkennbar. Die noch nicht genügende Klärung vieler ethnographischer Fragen und die Lückenhaftigkeit unserer Quellen bringen es mit sich, daß die Bilder der Stammesreligionen noch viel zu wünschen übrig lassen.

Als Quelle kommen in erster Linie und für diese frühe Zeit fast ausschließlich wieder die historischen Nachrichten in Betracht. Die Sagen, anthropogonische Sagen und Stammessagen, sind wie alles Sagenhafte von weniger gesichertem Wert[1], enthalten aber immerhin in den genealogischen Überlieferungen, durch welche die herrschende Familie eines Stammes oder dieser selbst mit bestimmten Gottheiten in Verbindung gebracht wird, brauchbares Material. Doch kommt dies mehr für die später erst gebildeten größeren Stammesverbände als für die Stämme der frühgermanischen Zeit in Betracht.

[1] Siehe oben S. 110f., 159. — Jungen, gelehrten Ursprung haben einige bei späteren Historikern überlieferte „Stammsagen", wie die von der trojanischen Abstammung der Franken. Es könnte überflüssig scheinen, darauf hier ausdrücklich hinzuweisen, wenn nicht auch heute noch gelegentlich Dilettanten, die sich mit viel Liebe und wenig Kritik mit dem germanischen Altertum beschäftigen, auch solche Erzeugnisse auszubeuten unternähmen.

Um sicheren Boden unter den Füßen zu behalten, wird es gut sein, zuvörderst das für die einzelnen Stämme tatsächlich Überlieferte zusammenzustellen, und dann erst der Frage nach den etwaigen kultischen Beziehungen der älteren Stämme zueinander näher zu treten.

Für die Reihenfolge ist die Zeit der uns bekannten historischen Überlieferung maßgebend.

162. Die Marsen, um Christus etwa zwischen Sieg und Ruhr wohnend, seit 16 n. Chr. nicht mehr genannt.[2]

Auf seinem Feldzug gegen die Marsen[3] im Herbst 14 n. Chr. erfährt Germanicus von einem großen Kultfest derselben. Es wurde zweifellos im heiligen Hain gefeiert mit nächtlichen Gelagen. Germanicus benutzt die ihm günstige Gelegenheit, und es gelingt ihm, die ahnungslosen und offenbar nach dem Gebot des Kultgebrauchs unbewaffneten Germanen zu überraschen und zu vernichten. Ihr Land wurde verwüstet, ihre Heiligtümer, darunter auch das vornehmste, das der *Tanfana*[4], dem Erdboden gleich gemacht Obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird, ist es kaum zweifelhaft, daß dieses Heiligtum auch der Ort jenes Festes war. An ein Gebäude ist trotz des Ausdrucks *solo aequatur* nicht zu denken.

Da durch die historischen Tatsachen festgestellt werden kann, daß dieser Feldzug im Herbst stattfand[5], so erhalten wir eine wertvolle Auskunft über die Zeit des Festes: es war ein Herbstfest, darf also als eines jener Dankopfer zur Erntezeit betrachtet werden[6], wie sie bei allen Germanen in den Ackerbaukulten später fortleben. Auf

[2] Literatur bei Bremer, Ethnographie, S. 906 f.

[3] Annal. I, 51, 1.

[4] a. a. O.: *celeberrimum illis gentibus templum, quod Tanfanae vocabant.* Andere Quellen für diesen Namen gibt es nicht. Die beiden Stellen, an denen er sonst noch begegnet: die Inschrift von Interamna (vgl. Orelli, Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio, I, Nr. 2053) und das „ahd. Schlummerlied" (Goedecke, I, S. 12) sind Fälschungen.

[5] Es war das letzte Unternehmen des Jahres 14; gleich darauf wird gesagt: *miles in hibernis locatur.*

[6] Vgl. K. Müllenhoff, Tuisko und seine Nachkommen, S. 265 ff.; Kögel, LG. I, 1, S. 19.

Grund davon den Charakter der Göttin genauer zu bestimmen, ist sehr schwer; denn derartige Dankopfer können den verschiedensten Göttern dargebracht werden, die irgendwie mit der Landeskultur primär oder sekundär in Verbindung stehen: Himmels-, Erd-[7], und Luftgöttern. So ist weit auf germanischem Gebiet die Verbindung des Winddämons *Wode* mit dem Ackerkult anzutreffen.[8]

Auch die Etymologie des Namens[9], den man als „die Fülle spendende" erklärt hat, hilft kaum weiter; sie bietet zwar lautlich keine Schwierigkeit, gibt aber keine Sicherheit.

163. Von besonderer Bedeutung sind in dem Bericht des Römers die Worte *celeberrimum illis gentibus templum*. Jenes Heiligtum war danach ein Kultzentrum mehrerer Völker. Wenn auch deren Namen nicht ausdrücklich genannt werden, so ist doch naturgemäß auf die nächsten Nachbarn der Marsen zu schließen, die sich auch infolge des Überfalles gegen die Römer erheben: die Brukterer im Norden und die Tubanten und Usiper im Süden. Diese Stämme, die sich zur Rache berufen fühlten, scheinen also auch kultisch mit den zunächst betroffenen Marsen in Verbindung gestanden zu haben. Genauere Lokalisierung des Ortes ist nicht möglich, da wir die Ausgangspunkte der Expedition nicht festlegen können.

Von einem zweiten Heiligtum im Gebiet der Marsen wird kurz an einer anderen Stelle berichtet: einer der

---

[7] Vgl. Golther, Handbuch, S. 459.

[8] U. Jahn, Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, S. 163 ff.; vgl. Golther, Handbuch, S. 290 f.

[9] Die Namensform selbst muß *Tanfana* oder *Tambana* sein, die Hs. bietet *tāfanae*; vgl. Müllenhoff, ZfdA. 23, S. 23. Zur Deutung „Fülle spendend" zu an. *þǫmb* vgl. Kögel, a. a. O., S. 19. Weniger gut sind jedenfalls andere Deutungen: die Opfergöttin zu einer Wurzel *dap* (lat. *daps*, an. *tafn* „Opfertier"), Müllenhoff, a. a. O.; J. Grimm, GddSpr. 232. 622. 822, Kleine Schriften 5, S. 418, deutet sie als eine Herdgöttin (zu lat. *tepēre*, skr. *tapas* „Hitze"). Jaekel, ZfdPh. 24, S. 306 ff., denkt, ohne genügenden Grund, an eine Namensform *Tamna* zu *domare* mit der Bedeutung Todesgöttin. — R. M. Meyer, AR., S. 399, erwägt die Möglichkeit, daß T. gar kein Göttername sei, sondern die Bezeichnung eines religiösen Bezirks.

Adler aus der Beute der Varusschlacht ist in einem Hain, wie wir annehmen müssen, als Opfer vergraben.[10] Der Hain ist wohl danach als ein Heiligtum des Mars-Tiuz zu bestimmen.

Über das Verhältnis der Marsischen Gruppe zur Gruppe der Istvaevonen siehe unten Abschn. 198.

164. Von den Amsivaren[11], die zu Beginn unserer Zeitrechnung an der unteren Ems wohnten, von wo sie im Jahre 58 durch die Chauken nach dem Niederrhein abgedrängt wurden, erfahren wir nur Annal. 13, 55 die schon berührte Anrufung der Sonne und Gestirne durch *Boiocalus* (s. oben S. 257). Verdächtig sind besonders die Worte *et cetera sidera*, da die sonst bei den Germanen begegnenden Spuren einer den Sternen gezollten Verehrung sehr dürftig sind und kaum als echt und alt gelten dürfen.

165. Die Bataver.[12] Im Gebiet der Bataver lag ein heiliger Hain, ein Kultzentrum, in welchem die Kultfeste mit festlichem Gelage abgehalten wurden. Ein solches benutzte Civilis, um im Jahre 69 die Vornehmen des Volkes zum Aufstand gegen die Römer zu bestimmen.[13] Hier und in anderen Hainen standen die Bilder wilder Tiere, welche die Bataver mit sich ins Feld nehmen (Hist. 4, 22), und bei der Gottheit dieses Haines, so dürfen wir wohl annehmen, legte Civilis das bekannte Gelübde ab, das Haar erst nach der Vernichtung der Legionen zu schneiden (Hist. 4, 61). Welcher Gott das war, wissen wir nicht. Da das, was Tacitus über die Verehrung des Mercurius-Wodan sagt, auf diesen Stamm zutreffen kann, so könnte an ein Wodanheiligtum gedacht werden. Eine Sicherheit dafür gibt es aber nicht. Sonstige Gottheiten im Gebiet der Bataver sind erst aus dem folgenden Jahrhundert durch die Inschriften bezeugt; vgl. unten Hercules Magusanus (S. 364), Mars Thincsus (366), Harimella (376), Vagdavercustis (377), Haiwa (378), Nehalennia (383).

---

[10] Annal. II, 25: *Marsos inrumpit, quorum dux Mallovendus .. propinquo luco defossam Varianae legionis aquilam modico praesidio servari indicat.*

[11] Literatur bei Bremer, Ethnographie, § 197 ff.

[12] Literatur bei Bremer, § 882.

[13] Historiae IV, 14.

Ob aus Hist. 5, 15, *nox apud barbaros cantu aut clamore . . . acta* auf ein kultisches Siegesfest[13a] zu schließen ist, scheint mehr als fraglich.

Instruktiv sind für unsere Kenntnis von der Rolle der Wahrsagerei (s. o.) die schon erwähnten Nachrichten über die Verehrung der *Veleda* bei den Batavern. Sie, die ihnen den Sieg prophezeit hatte, erhielt aus der Beute reiche Geschenke, unter anderem die Trireme des Praetors Cerealis, die den Batavern in die Hände gefallen war[14], und aus der Zahl der Gefangenen den Munius Lupercus.[15] Wenn Tacitus hinzusetzt, dieser sei unterwegs erschlagen worden, so ist die Richtigkeit der Angabe wohl zu bezweifeln; denn wer sollte gewagt haben, ihn gerade unter diesen Umständen zu töten? Ich glaube, die Worte *in itinere* entspringen einem Mißverständnis, und Lupercus ist, wie es auch das Los anderer Gefangener war, als Opfer gefallen.

Merkwürdig ist die hohe Stellung der Veleda besonders aus einem Grunde: sie war nicht aus dem Geschlecht der Bataver, sondern eine Brukterin und lebte auch nicht bei jenen, sondern in ihrer Heimat an der Lippe. Die Trireme, die sie erhält, wird eben auf diesem Flusse zu ihr gebracht. Ihr hohes Ansehen gerade bei den Batavern verdankte sie wohl der Richtigkeit ihrer Prophezeiung. Aber auch bei anderen Stämmen war sie nicht weniger geehrt. In dem Streit zwischen den Agrippinensern (Ubiern) und den Tencterern, welche von jenen verlangten, sie sollten die Befestigungen von Köln schleifen und die Römer in ihrem Lande töten, rufen die Agrippinenser Civilis und Veleda zu Schiedsrichtern an und schicken Gesandte mit reichen Geschenken an die Seherin, die für sie unsichtbar in ihrem Turme, der ihr zur Wohnung dient, nur durch einen ihrer Getreuen mit ihnen verhandelt. Veleda muß eine Frau von besonderen Fähigkeiten gewesen sein; aber wir sehen aus diesem Bericht, daß sie es auch verstand, sich mit geheimnisvollem Nimbus zu umgeben, der ihre Verehrung noch steigern mußte. Tacitus urteilt jedenfalls ganz richtig mit seinen Worten (Hist. 4, 65): *arcebantur adspectu, quo venerationis plus esset.*

[13a] Nach dem ersten für die Germanen günstig verlaufenen Tag des letzten Kampfes bei den Ruinen von Vetera im Jahre 70.

[14] Hist. V, 22. — [15] Hist. IV, 61.

166. Ubier.[16] Der heimische Kult der Ubier ist uns unbekannt. Ihre Romanisierung hatte früh eingesetzt. Schon Hist. 4, 64 richten die Tencterer die Aufforderung an sie: *instituta cultumque patrium resumite,* wo unter *cultus* die ganze Lebensweise verstanden werden muß, während *instituta* Verfassung und Religion bezeichnen mögen. Wir finden auch bei ihnen im 2. Jahrhundert stärkste Annahme des keltoromanischen Ritus in der Setzung der Votivsteine, wobei freilich einiges Licht auf ihre ererbten germanischen Vorstellungen fällt (s. unten S. 395ff., 403f.).

Auch daß sie im Streit mit den Tencterern die Veleda als Schiedsrichterin anrufen, beweist nichts gegen ihre sonstige Romanisierung, da sie in jenen Verhandlungen offenbar mit Berechnung ihr ursprüngliches Germanentum hervorzukehren suchen.

167. Tencterer. Für die Tencterer wird nur die für alle Germanen geltende Verehrung des Mars-Tiuz durch die schon oben S. 273 besprochene Stelle, Hist. IV, 64, erwiesen; weiteres wissen wir nicht.

168. Für die Bructerer[17] sind uns zwei kurze Nachrichten überliefert. Sie waren unter den Völkern, welche die Tanfana verehrten, und aus ihrer Mitte ging die Seherin Veleda hervor; siehe oben Abschnitt 165.

169. Friesen.[18] Vom friesischen Kult dieser Zeit berichtet uns eine einzige Notiz, Ann. 4, 73: in einem Kampfe fielen im Jahre 28 n. Chr. im friesischen Gebiet 900 Römer *apud lucum quem Baduhennae vocant.* Ein heiliger Hain, in welchem eine Gottheit *Baduenna*[19] verehrt wurde, wird dadurch bezeugt. Nach den klaren Worten des Tacitus ist nicht an eine Opferung zu denken[20], sondern an einen

[16] Literatur bei Bremer, § 169.

[17] Literatur bei Bremer, § 194.

[18] Literatur bei Bremer, § 123 ff.

[19] Vgl. Schönfeld, Wörterb. der altgerm. Personen- und Völkernamen, S. 40 f. — *Baduhenna* ist die überlieferte Form; das *h* ist aber wahrscheinlich nur das zwischen Vokalen in römischer Überlieferung eintretende Trennungszeichen; vgl. ZfdA. 9, S. 241.

[20] Von Siebs, ZfdPh. 24, S. 147, vermutet.

Überfall in den Rücken der römischen Truppen. Auf das Wesen der Göttin kann also der Vorfall an sich kein Licht werfen. Daß sie jedoch Beziehung zum Kriegshandwerk haben muß, zeigt der erste Bestandteil ihres Namens *badu* mit Sicherheit.[21] Im übrigen ist dessen Bildung unklar. Müllenhoff hat ihn[22] als ein Simplex, nur mit einer Ableitungssilbe gebildet, erklärt, weil, wie er mit Recht betont, eigentliche Götternamen unkomponiert seien. Aber wir wissen nicht, ob der Name nicht ein Beiname ist, und sprachlich scheint Grienbergers Deutung[23] **Baduwēnnō* „die Kampfwütige" einleuchtender, ohne daß freilich das bei Tacitus erzählte Ereignis zur Erklärung mit herangezogen werden dürfte. Dann müßte der Name ein junges Cognomen einer Göttin[24] sein, die wir im übrigen nicht festzustellen vermögen. Die Beziehung auf den Kampf bleibt bei allen Deutungen unerschüttert.

Friesische Gottheiten des zweiten und dritten Jahrhunderts begegnen in der Zeit der Inschriften; s. u. S. 380ff., 383.

170. Cherusker.[25] Wenig wissen wir über die Religion dieses im Anfang unserer Zeitrechnung führenden Volkes. In der Nähe der in seinem Gebiet doch wohl gelegenen Stätte der Varusschlacht waren heilige Haine und Altäre — gewiß Opferaltäre —, wo die hervorragendsten der Gefangenen,

---

[21] Ahd. *batu-* nur in Eigennamen, ags. *beado,* an. *bǫd* „Kampf".

[22] Schmidts Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 8, S. 264. und ZfdA. 9, S. 240f.; ähnlich Jaekel, ZfdPh. 22, S. 268, der sie, gewiß mit Unrecht, der Alaisiage Bede (siehe unten S. 368f.) gleichsetzt.

[23] PBB. 19, S. 531; Much, Der germ. Himmelsgott, S. 247. — Auch eine Entstellung aus *Baduwini* wäre denkbar (Golther, Handbuch, S. 460).

[24] Als Maskulinum, und zwar als Beiname des Wodan, will Siebs, ZfdPh. 24, S. 147, den Namen deuten als „der im Kampf Tötende", zu vergleichen dem später inschriftlich bezeugten *Mercurius Hanno* (siehe unten). Dafür könnte sprechen, daß der nom. sg. im Altfries. der historischen Zeit nur bei den masc. *n*-Stämmen auf *-a,* wozu der latinisierte Dat. auf *-ae* paßt, ausgeht. Aber es ist zu bedenken, daß im ersten Jahrhundert n. Chr. wahrscheinlich die fem. *n*-Stämme noch den werstgerman. Nominativauslaut *-a* gehabt haben.

[25] Literatur bei Bremer, § 150.

die Tribunen und Centurionen *primorum ordinum* geopfert wurden.[26] Einen bis jetzt nicht erwähnten Brauch lernen wir dabei kennen: sie heften die Häupter der Geopferten an Baumstämme *(truncis arborum antefixa ora).* Es wäre müßig, nach der Gottheit zu fragen, der diese Opfer gebracht wurden. Dagegen erfahren wir Ann. II, 12 von einem im Gebiet der Cherusker liegenden, dem Donar geheiligten Wald rechts der Weser, in welchem nach Tacitus' Worten offenbar von den im Jahre 16 mit den Cheruskern verbündeten Völkern vor dem Kampf geopfert wurde.

Endlich ist der Name des Schlachtfeldes, auf welchem damals gekämpft wurde, für uns von Bedeutung: *Idisiaviso,* wie das handschriftlich überlieferte *idista uiso* zuerst von J. Grimm[27] überzeugend verbessert wurde: die Wiese, auf welcher sich die *idisi* treffen. Es mag dahingestellt bleiben, ob das Feld wirklich dauernd diesen Namen hatte, oder nicht; jedenfalls repräsentiert der Name den Glauben an *idisi,* überirdische Frauen, die nach dem späten Zeugnis des Merseburger Zauberspruches als Kampfjungfrauen, als helfende Begleiter der Kämpfenden zu denken sind. Mehr läßt sich aus den deutschen Quellen über sie nicht schließen.[28]

Über die Frage, ob der Wodankult bei den Cheruskern heimisch war, siehe oben S. 269, Anm. 69.

171. Aus dem cheruskischen Herrscherhaus haben wir in Segimundus, dem Sohn der Segestes, ein Beispiel dafür, wie die Berührung mit den Römern auch in dieser Zeit schon vereinzelt zu Annahme römischen Kultes führt; vgl. dazu unten S. 344.

172. Chatten und Hermunduren.[29] Beiden Völkern

[26] Annal. I, 61.

[27] Mythol., S. 232; vgl. Müllenhoff, ZfdA. 9, S. 248; dagegen mit sehr unnötiger Skepsis v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1010.

[28] Die etymologischen Deutungsversuche sind sehr zahlreich; vgl. Mogk, S. 270, und zuletzt E. Brate, Disen, ZfdWortf. XIII, S. 143 ff., der nach einem ausführlichen Überblick über andere Deutungen die Benennung als „die wieder Zurückgekehrten" (scil. gestorbenen Frauen) erklärt.

[29] Literatur bei Bremer, S. 912 ff. und S. 938 ff.

gemeinsam ist der Ann. 13, 57 berichtete Glaube, daß die Salzquellen, die an der Grenze ihres Gebietes lagen, und die Wälder, in denen sie entspringen, durch die Nähe der Götter, die selbst dort das Salz hervorkommen ließen, geheiligt seien, und daß deshalb die Gebete der Menschen dort am besten von den Göttern vernommen würden.

Wir finden also hier neben dem heiligen Wald die erste historische Nachricht über Quellenkult, in welchem selbstverständlich keine nur diesen Völkern eigene Erscheinung[30] zu sehen ist.

Vom Götterkult der Hermunduren ist bereits oben erwähnt worden, daß sie ihre Feinde dem Mars-Tiuz und Mercurius-Wodan als Opfer geloben. Da sie kaum zu jenen Völkern gehört haben, bei denen der Wodankult zuerst aufkam, darf vielleicht angenommen werden, daß gerade dieser Krieg für die Annahme des Kultes durch sie entscheidend war. Es kann eine Evocatio des Gottes der Feinde vorliegen, verbunden mit dem Gelübde, ihn im Falle des Sieges durch Opfer zu ehren, seinen Kult anzunehmen. Ähnliche Einflüsse kriegerischer Konflikte auf die Religion eines Volkes sind auch sonst bekannt.[31]

173. Die Sueben.[32] Über die Kultverhältnisse bei den Sueben sind wir besser unterrichtet durch die bedeutungsvollen Angaben in der Germania, cap. 39.

Den Hauptstamm der Suebengruppe bildeten im ersten Jahrhundert die Semnonen, und zwar beruhte ihre Präponderanz auf den Kultverhältnissen. In ihrem Gebiet lag das von sämtlichen suebischen Völkern am meisten verehrte Heiligtum: ein heiliger Hain, in welchem sich die Abgesandten der einzelnen Völker *stato tempore*, d. h. zu einer ein für allemal festgesetzten Zeit, also periodisch zu einem gemeinsamen Kultfest versammelten. Ob das Fest in größeren Zwischenräumen oder alljährlich gefeiert wurde, und zu welcher Zeit des Jahres es stattfand, wird nicht

[30] Spätere Zeit gibt zahlreiche Belege; vgl. K. Weinhold, Die Verehrung der Quellen in Deutschland, Abhandl. der Kgl. Ak. zu Berlin, phil.-hist. Kl., 1898, S. 1—69.

[31] Vgl. für die Römer Wissowa, RdR.², S. 383 f.; ferner das Beispiel Konstantins und Chlodwigs.

[32] Literatur bei Bremer, § 213 ff.

angegeben, und es ist zu viel behauptet, wenn Müllenhoff[33] sagt, wir wüßten durch einen glücklichen Zufall, daß es in den Herbst, und zwar in die sogenannte heilige gemeine Woche zu Ende September und Anfang Oktober fiel.[34] Wahrscheinlich ist indes, daß auch dies Fest ein Herbstfest war.

Der Ritus des Festes ist uns ebenfalls in den Hauptzügen bekannt. Ein Menschenopfer steht im Mittelpunkt. Ob sich daran ein festliches Gelage anschloß wie bei dem Fest der Tanfana, wissen wir nicht; es ist ausgeschlossen, falls die weitere Angabe der Wirklichkeit entspricht, daß die Festteilnehmer den Hain nur gefesselt betreten durften, und wir haben keinen Grund daran zu zweifeln; denn dies ist ein auf sehr alte Vorstellungen und alten Brauch deutender ritueller Zug: die Fesselung als Zeichen völliger Hingabe in die Gewalt des Gottes.[35] Ebenso ist gewiß die

[33] DA. IV, S. 457 auf Grund von J. Grimm, Myth., S. 247.

[34] Die *heilige gemeinwoche* des Mittelalters beginnt mit dem Sonntag nach Michaeli (29. September).

[35] Über rituelle Fesselung vgl. J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis, S. 69 ff.; Samter, Geburt, Hochzeit und Tod, 1911, S. 121 ff. — Man hat den *Fjǫturlund*, in welchem *Dagr* den *Helgi* ersticht (*Helgi Hundingsbana* II, Strophe 28 und Prosa davor), mit diesem „Fesselwald" der Semnonen zusammengestellt (Müllenhoff, ZfdA. 11, S. 278, Anm.; 23, S. 170), zumal auch anderes in dem Stoff des Liedes auf Südgermanisches hinweist. Von einer wirklichen Identität kann aber natürlich keine Rede sein. Das Lied ist weit jünger und stammt aus einer Zeit, in welcher die Sueben die Gegend dieses Heiligtums längst verlassen hatten, und der Name *Fjǫturlund* selbst wird allgemeinere Bedeutung haben. Rödiger, ZdVfV. 13, S. 461, kommt jedenfalls dem Richtigen weit näher, wenn er interpretiert: „Wälder, in denen man gefesselt wird durch unheimliche Mächte, aus denen man sich nicht wieder herausfindet", und in dem Wald der Semnonen nur einen besonderen Fall erblickt. An einen wirklichen, den Göttern geheiligten Hain, für den dieselbe Vorschrift galt wie für den Semnonenhain, denkt Gering (Eddaübersetzung, S. 178, Anm. 2). Man könnte vielleicht dann annehmen, daß *Dagr* unter Bruch der rituellen Vorschrift für seine Tat sich diesen Ort auswählte, wo *Helgi* wehrlos sein mußte. (Ganz anders, nämlich als Wald mit einer Schmiede, deuten Detter-Heinzel im Kommentar zur Stelle, S. 377, den Namen). — Ob

Bestimmung alt, daß wer zufällig im Hain zu Fall kam, sich nicht wieder erheben durfte, sondern sich auf dem Boden hinauswälzen mußte. Die Gottheit selbst, so müssen wir uns den diesem Brauch zugrunde liegenden Gedankengang vorstellen, hat den Menschen zu Boden geworfen; es ist ihm deshalb nicht erlaubt, sich im Bereich des Gottes wieder zu erheben.

Voreilig ist es, mit diesem ganzen Bericht Germ. cap. 10 zu kontaminieren und zu schließen, im Semnonenhain seien die heiligen Pferde gezogen worden, von denen dort die Rede ist. Gerade da der Bericht etwas detailliert ist, müßten wir erwarten, daß Tacitus, wenn dies wirklich der Fall gewesen wäre, hier nochmals darauf hingewiesen hätte.

174. Der Gott, dem dieses Heiligtum geweiht war, wird deutlich als der oberste aller Götter der Sueben bezeichnet mit den Worten *regnator omnium deus, cetera subjecta atque parentia.* Es ist danach nicht schwer, ihn genauer zu bestimmen. Da die suebischen Völker noch in weit späterer Zeit Ziu als ihren hauptsächlichsten Gott verehren, so wird auch dieser oberste Gott des ersten Jahrhunderts Tiuz sein. Wodanverehrer waren die Sueben jedenfalls nicht. Tiuz betrachten sie aber zugleich als ihren gemeinsamen Stammvater: die *initia gentis* werden in diesem Wald verehrt. Deshalb eben sind es die blutsverwandten Stämme, *eiusdem sanguinis populi*, die sich dort zusammenfinden. Die ganze Kultfeier reicht also auf den Ahnenkult zurück. Über die weiteren Folgerungen aus diesen Verhältnissen siehe unten Abschn. 193.

Die Lage des hier geschilderten Heiligtums genau zu bestimmen ist nicht möglich; nur daß es östlich der Elbe zu suchen ist, darf als gewiß angesehen werden.[36]

---

der Name der Semnonen mit dieser kultischen Fesselung (vgl. ahd. *sîmo*, an. *sími* „Fessel") zusammenhängt, also rein hieratisch ist, wie Müllenhoff, DA. IV, S. 459, annimmt, ist sehr unsicher. Der Vokal der Stammsilbe macht Schwierigkeiten. Andere Erklärung von Bremer: „die Allmänner"; vgl. Schönfeld, a. a. O., S. 202.

[36] Bremer, § 219; Zusammenstellung mit der Σημανὰ ὕλη des Ptolemaios und damit Lokalisierung in der Oberlausitz von Müllenhoff, ZfdA. VII, S. 384, und (mit Reserve) DA. IV, S. 458.

175. Diese Angaben über die Religion der Sueben erfahren eine zweifelhafte Ergänzung durch Germ. 9: *pars Sueborum et Isidi sacrificat.* Gewiß ist es nur natürlich, daß die Sueben auch eine weibliche Göttin verehrt haben, und man hat deshalb die Worte in gutem Glauben übernommen und sich bemüht festzustellen, auf welchen Teil der Sueben die Notiz sich beziehen könnte. Dabei gingen die Meinungen auseinander: Müllenhoff dachte an die südlichsten Sueben, die sogenannten Donausueben, ohne aber eine wirkliche Begründung geben zu können.[37] Es muß aber bezweifelt werden, ob überhaupt von wirklichen Sueben die Rede ist; denn Tacitus gebraucht die Bezeichnung Sueben nicht korrekt, sondern in viel zu weitem Umfang für die Gesamtheit aller germanischen Völker, die etwa vom zehnten Grad östlich wohnen, wobei auch die Nordgermanen und selbst nichtgermanische Völker unter denselben Begriff subsumiert werden.[38]

Wird schon dadurch der Sinn der Stelle unsicher, so erhebt sich noch ein zweites größeres Bedenken: Die Stelle steht in cap. 9, wo vorher und nachher ganz allgemein von den Germanen, nicht von einzelnen Völkern die Rede ist. Hier ist die plötzliche Nennung der Sueben so auffallend, daß ich vermute, der Name sei durch einen Glossator, der Genaueres zu wissen glaubte, erst hineingesetzt worden. Viel besser paßt die Stelle, wenn wir *Sueborum* streichen und einfach *pars et Isidi s.* lesen.[39]

Die sichere Bestimmung des germanischen Namens der Göttin bleibt unmöglich.[40] Ganz verfehlt war es, einen deutschen an Isis anklingenden Namen zu vermuten[41];

---

[37] Vgl. DA. IV, S. 218. — Wegen der Inschriften *Isis Noreia* und *Noreia Isis* (CIL. III, 4809f.) identifiziert Zangemeister, Neue Heidelb. Jahrb. V, S. 47, diese „suebische" Isis mit der *dea Noreia* und lokalisiert den Kult in Noricum.

[38] Vgl. Bremer, § 214; Müllenhoff, a. a. O., S. 450.

[39] Vgl. auch unten S. 385 ff. — Die Übereinstimmung aller Hss. in der Lesart *Sueborum* beweist nichts, da die gesamte Überlieferung der Germania auf eine einzige, im 8. oder 9. Jahrh. geschriebene Hss. zurückgeht.

[40] Aufzählung der Deutungsversuche bei L. Curtze, Die Germania des Tacitus, ausführlich erklärt S. 328—338, und von Drexler in Roschers Lexikon der griech. Mythologie, II, S. 548 ff.

[41] So dachten Simrock (Bertha, die Spinnerin, S. 105 ff.) und andere an eine gar nicht existierende Göttin *Isa, Eise.*

denn die interpretatio Romana richtet sich nicht nach Wortanklängen, sondern nach einzelnen Zügen in Wesen, Kult oder Darstellung der Gottheit. Worauf sie in unserem Fall beruht, vermögen wir noch zu erkennen: es ist das *signum* der Göttin *in modum liburnae figuratum*, ein Schiffsbild, das dem als Attribut der Isis erscheinenden Schiffe gleichgesetzt wurde. Selbstverständlich darf aber deshalb ebensowenig wie bei den anderen Fällen römischer Interpretatio an einen fremden Kult gedacht werden. Tacitus allerdings hält ihn für zugewandert, sicher aber meint er nicht, es sei tatsächlich der Isiskult hierher gedrungen, er schließt nur — voreilig — aus dem Schiffsbild, daß der Kult der Göttin aus der Fremde über das Meer gekommen sei.[42]

Auch auf Grund des *Signums* die Göttin mit anderen germanischen Göttinnen zu identifizieren ist nicht absolut sicher geglückt.[43] Große Wahrscheinlichkeit[44] hat aber

---

Nicht glücklicher ist J. Grimms Aufstellung einer Göttin *Zisa* (Myth., S. 270 ff.), die es ebenfalls nicht gegeben hat. Zeuß, Die Germanen und ihre Nachbarstämme, S. 40, deutete die Isis des Namens wegen als eine wendische Göttin *Zhiwa* oder *Yessen*.

[42] *signum . . . docet advectam religionem.*

[43] Die Gleichsetzung mit *Nerthus* (siehe unten), die Müllenhoff zuerst aufstellte, hat er DA. IV, S. 219 mit Recht widerrufen. R. M. Meyer hält dagegen neuerdings an dieser Gleichung fest (AR., S. 399). Tacitus hatte sie jedenfalls nicht im Sinn, sonst hätte er beidemal den deutschen Namen oder beidemal die Interpretatio verwendet. Der Kult der „Isis" ward zweifellos in ganz anderer Gegend geübt als der der Nerthus. Auch geht aus der Schilderung des Nerthuskultes deutlich hervor, daß ein Schiff dabei keine Rolle spielte; und es ist ein nicht erlaubter Ausweg, den Wagen der Nerthus als ein Schiff auf Rädern zu betrachten. Derartige Schiffsumzüge kennen wir in Westdeutschland, aber sie in Stellen, die nichts davon sagen, hineinzudeuten, heißt unsere ganze quellenmäßige Überlieferung umwerfen. Überdies bleibt es fraglich, ob die Schiffsumzüge ein deutscher Brauch und nicht vielmehr von den Römern her erst übernommen sind (vgl. unten S. 389). Unhaltbar ist auch W. Müllers Vermutung (Geschichte und System, S. 173), daß *Freya* gemeint sei. — Natürlich hat man auch auf *Frîja* geraten; vgl. K. Meyer, Beiträge zur deutschen Mythologie, Germania 17, S. 198.

[44] Vgl. Kauffmann, PBB. 16, S. 217 ff., bes. S. 217 f., ferner S. 231 ff.

die Gleichsetzung mit der später an der Rheinmündung besonders auf Walchern begegnenden Göttin *Nehalennia,* die mehrfach mit einem Schiff dargestellt wird. Man hat deshalb an Sueben in dieser Gegend gedacht; ich glaube aber nicht, daß Tacitus einem hier ansässigen Volke den Suebennamen gegeben hätte. Will man also an dieser Erklärung des Isis festhalten, so wird man gut tun, auch aus diesem Grund die von mir vorgeschlagene Tilgung des Wortes *Sueborum* anzunehmen.

176. Nerthusvölker. Sieben Völker: die Reudingi, Aviones, Anglii, Varini, Eudoses, Suardones und Nuithones[45] nennt Tacitus, Germ. 40, als Genossen eines gemeinsamen Kultes. Ihre Wohnsitze sind nach der Einteilung der Germania nördlich von den Langobarden, auf der Schleswig-Holsteinschen Halbinsel zwischen Nord- und Ostsee zu suchen.

In ihrem Gebiet, auf einer Insel des Ozeans, finden wir wieder wie schon öfter einen heiligen Hain, der Nerthus, *id est Terra mater*, geweiht. In ihm steht der heilige Wagen, verhüllt mit einer Decke. Der Priester allein, der den Kult versieht, hat Zutritt. Das Kultfest, das sich an die Verehrung dieser Göttin knüpft, ist uns in seinem Verlauf bekannt. Es besteht in der Hauptsache aus einer Umfahrt der Göttin in dem heiligen Wagen, der von zwei Kühen gezogen wird. Der Priester begleitet die Fahrt. Während ihrer Dauer herrscht ein Freudenfest und ein (Gottes)friede: keine Waffe wird in dieser Zeit berührt *(clausum omne ferrum)*, bis die Göttin vom Priester zum Heiligtum *(templum)* zurückgeführt ist.

Dann wird der Wagen samt den Decken in einem versteckten See gewaschen; *et* setzt Tacitus hinzu *si credere velis, numen ipsum.* Die Sklaven aber, die dabei dienen, werden ertränkt.

177. Von den hier berichteten[46] Zügen sind mehrere

[45] Bremer, § 129, Much, PBB. 17, S. 191 ff., und Stammeskunde, S. 99 ff.; Müllenhoff, DA. IV, S. 463 f.

[46] Zusammenfassendes über Nerthus und ihren Kult außer in den Handbüchern auch bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 567—602; vgl. auch M. Ihm in Roschers Lex., II, 1, S. 274 ff.

von parallelen Erscheinungen her bekannt: der heilige Hain, die Umfahrt der Göttin. Wichtig ist in diesem Fall die Funktion der Kühe als Zugtiere. Es ist anzunehmen, daß sie im Hain selbst gezogen wurden, wodurch sich die summarische Angabe Germ. 10 über die Züchtung heiliger Pferde korrigiert und ergänzt. Bedeutungsvoll ist wegen späterer paralleler Berichte der Gottesfriede; und von hier kann auch auf die Sachlage beim Fest der Tanfana (s. o. S. 299) Licht fallen.

Endlich ist von größtem Interesse dies erste Zeugnis für die rituelle Reinigung; denn rituell ist das mit zum Programm gehörende Bad jedenfalls: die Kultutensilien müssen, ehe sie ins Heiligtum zurückkehren, vorschriftsmäßig gereinigt werden. Zweifelhaft bleibt dabei, wie der von Tacitus merkwürdig verklausuliert gegebene Zusatz über das Bad des *numen* selbst zu verstehen ist. Da es nach dem, was Tacitus über das Fehlen von Götterbildern sagt, außer Zweifel steht, daß er auch hier nicht die Existenz eines Bildes annimmt, so hat man sich seine Worte so zurecht gelegt: das Volk glaube, daß die doch gar nicht vorhandene Göttin, wenn ihre Hüllen gereinigt werden, sich ebenfalls bade.[47] Dann muß natürlich der Wagen während der ganzen Umfahrt verhüllt gewesen sein. So denkt sich Tacitus jedenfalls den Sachverhalt, wenn er den Wagen *veste contectus* nennt — denn daß er vor der Umfahrt allein verhüllt war, hätte ihn gewiß nicht interessiert —; auch sagt er ja ausdrücklich nicht, daß der Priester die Göttin sehe, sondern nur, daß er sie bemerke. Da auch aus anderen Zeiten und von anderen Völkern das Umhertragen verhüllter Götterbilder bekannt ist[48], muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß der Wagen der Nerthus wirklich verhüllt umhergefahren wurde.

Fragen muß man sich dann aber, ob nicht doch unter der Verdeckung auch in diesem Fall ein Bild der Göttin war und Tacitus, nur weil seiner Anschauung nach den Germanen solche Bilder fehlten, zu der geschraubten Aussage über das Bad der Göttin kommt, von dem er gehört hat. Und da wir wissen, daß entgegen der Meinung des

[47] Müllenhoff, a. a. O., S. 473.
[48] Vgl. Grimm, Myth., I⁴, S. 88.

Tacitus doch Götterbilder primitiver Art bei den Germanen existierten, so haben wir keinen Anlaß, dieser geschraubten Darlegung zu folgen, sondern können annehmen, daß ein wirkliches Bild der Göttin auf dem Wagen war und nach dem Umzug lustriert wurde.

Das Ertränken der Sklaven ist jedenfalls als ein Menschenopfer aufzufassen.[49]

178. Weiteres Licht fällt auf diesen ganzen Kultakt und auf das Wesen der Göttin, die in seinem Mittelpunkt steht, von anderer Seite. Parallele und auch sachlich nahestehende Kultfeste und Umzüge knüpfen sich in Dänemark an Frode, in Schweden an Frey zu Upsala. Da von diesen Freyr in nahen religionsgeschichtlichen Beziehungen zu Nerthus steht, sind Schlüsse von jenem Fest auf dieses gestattet. Es ist daraus zunächst zu entnehmen, daß die Zeit des Nerthusfestes das Frühjahr war gegenüber dem im Herbst gefeierten Tanfanafest. Als ein Frühjahrsfest könnte es ein altes Vegetationsfest in sich enthalten, und tatsächlich hat es unter den Vegetationskulten auch jüngerer Zeit noch seine Parallelen[50], von denen natürlich keine genau stimmt, schon deshalb nicht, weil das Nerthusfest nicht mehr ein Fest rein natürlicher Grundlage ist, sondern emporgewachsen ist in den Kreis der Götterkulte. Deshalb ist die Frage nach der Natur der Göttin auch damit noch nicht beantwortet. Die Auswahl unter den in Betracht zu ziehenden Möglichkeiten bleibt groß genug, da sowohl chthonische wie himmlische Gottheiten als Vegetationsgottheiten gleich leicht erscheinen können.

Der Name der Göttin hilft ebenfalls nicht weiter, da die Etymologie zweifelhaft ist und keine sichere Deutung zuläßt.[51]

[49] Vgl. auch Müllenhoff, a. a. O., S. 215, 382.

[50] Gesammelt bei W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, I, S. 581 ff.

[51] Aufzählung der Deutungen bei Schade, Altdeutsches Wb., I², S. 645; Golther, Handbuch, S. 219; vgl. auch Schönfeld, Wörterbuch, S. 171 f. Die wichtigsten: Leo, ZfdA. 3, S. 226 (danach Mannhardt, Feld- u. Waldkulte, I, S. 571, Müllenhoff, ZfdA. 23, S. 11, u. a.), zu kelt. *nertos* „Kraft“, „die Starke“; F. Kauffmann,

Auch die Attribute, die beiden Kühe, sind nicht eindeutig zu bestimmen. Wir haben zwar in der Kuh auch in diesem Fall wohl, religionsgeschichtlichen Grundsätzen entsprechend, die ursprüngliche tierische Gestalt der Gottheit zu erblicken, die der menschlich gestalteten Nerthus vorausging. Aber auch diese Tiergestalt findet sich bei chthonischen wie bei himmlischen Dämonen.[52]

So bleibt als ultimum refugium die Angabe des Tacitus, Nerthus sei als *terra mater* verehrt worden. Diese Angabe an erster Stelle heranzuziehen, verbietet der Verdacht, daß sie nur eine interpretatio Romana[53] sei, die weniger auf erschöpfender Kenntnis vom Wesen der Göttin als vielmehr auf der Übereinstimmung kultischer Bräuche beruht. Tatsächlich berührt sich der Kult der Nerthus und der der *Mater deum magna Idaea* sehr enge. Bei beiden begegnet die Umfahrt auf einem mit Kühen bespannten Wagen, bei beiden die Lavatio.[54] Beide Kultfeste fanden im Frühjahr statt. Mannhardt[55] und Müllenhoff haben diese Übereinstimmungen ohne weiteres als Grund der Interpretatio erklärt. Aber so ganz einfach liegt die Sache

PBB. 18, S. 145, zu einem gemeingerman. **nertu* „guter Wille“ = die guten Willen beweisende; dagegen R. Kögel, Lit.-Gesch., I, 1, S. 22. der den Namen mit gr. νέρτερος zusammenstellt, also eine chthonische Göttin in N. erblickt; vgl. auch Noreen, Abriß, S. 209; dagegen Torp, Wortschatz d. germ. Spracheinheit, S. 295. — Die Namensform *Herthus, Hertha,* die früher in den Texten erschien und infolge davon auch heute noch als Name verwendet wird, beruht auf einigen schlechten Hss. und ist zu streichen. Ganz unhaltbar ist die Konjektur Holtzmanns (German. Altertümer, 1873, S. 69, 254), der statt *in commune Nerthum* vorschlägt, *Ammun Ertham* „Mutter Erde“ zu lesen.

[52] Über Kühe als Fruchtbarkeitsdämonen siehe Müllenhoff, DA. IV, S. 472.

[53] Man könnte fragen, warum Tacitus in diesem Fall den germanischen Namen mit dem Zusatz *id est* . . gebraucht, bei den Hauptgöttern aber nur die römische Interpretatio. Wußte er etwa deren germanische Namen gar nicht? Die Erklärung scheint mir die: für *Nerthus* suchte er selbst erst eine römische Erklärung, die Interpretatio der andern Götter fand er vor; vgl. oben S. 266.

[54] Vgl. Wissowa, RdR.[2], S. 319.

[55] a. a. O., S. 571 ff.

doch nicht. Wenn Tacitus wirklich nur an diese Kultbräuche dachte, hätte er doch wohl nicht *terra mater*, sondern *magna mater* als Interpretatio gewählt. Umgekehrt sind mit dem Kult der zu den *di indigetes* gehörenden *Terra (Tellus) mater* solche Züge wie Umzug und Lavatio nicht verbunden. Hier wären die Kühe das einzige Vergleichsobjekt.[56] Ich bin deshalb geneigt, doch anzunehmen, daß Tacitus dem Bericht seines Gewährsmannes bereits entnommen hat, Nerthus werde als mütterliche Erde verehrt.[57]

179. Bei der engen Berührung zwischen dem Kult der Nerthus und der Magna Mater muß natürlich auch die Frage aufgeworfen werden, ob ein direkter Zusammenhang, eine Entlehnung seitens der Germanen vorliegt. Ausgeschlossen ist jedenfalls Entlehnung von den Römern, denn der Kult begegnet gerade bei solchen Völkern, bei welchen von einem stärkeren Einfluß der Römer, wie ihn solche Kultentlehnung vorauszusetzen zwänge, überhaupt nie, geschweige denn zu dieser Zeit die Rede sein kann. Möglich wäre nur eine frühe Beeinflussung direkt vom Orient her auf dem Wege der osteuropäischen Handelsstraßen, die manche kulturelle Errungenschaft vermittelt haben. Ich glaube nicht, daß wir solche Beeinflussung a limine abweisen dürfen, halte aber auch ihre Annahme nicht für zwingend, da die Bräuche sich beiderseits aus weitverbreiteten Vegetationskulten selbständig entwickeln konnten.

180. Der eigentliche Inhalt des aus dem Naturdienst in die Sphäre des Götterkultes erhobenen Kultaktes wird am klarsten von einer Betrachtung der Lavatio aus und erneutem Vergleich mit dem nordischen Freysfest.

Man hat das Bad der Göttin und das Ertränken der Sklaven als einen Regenzauber betrachten wollen[58]; schwer-

---

[56] Trächtige Kühe wurden der *Tellus mater* am Fest der Fordicidia (15. April) geopfert; vgl. Wissowa, a. a. O., S. 192. — Von einer Opferung der Nerthuskühe erfahren wir aber nichts.

[57] Müllenhoff will Nerthus und die mit ihr verwandten nordischen Gottheiten als Handelsgötter deuten (DA. IV, S. 468), was mir nicht haltbar scheint.

[58] Zuletzt v. d. Leyen, Die Götter und Göttersagen der Germanen, S. 206. Andere siehe bei Kahle, Zum Nerthusfest,

lich mit Recht. Ein solcher wäre vor allen Dingen[59] gewiß während des Umzuges nicht am Schlusse desselben geübt worden. Als Abschluß des ganzen Kultaktes tritt dieses Bad auf Grund der Vergleichung mit parallelen Vorgängen bei anderen Völkern in ganz andere Beleuchtung. Nach den Ausführungen von R. M. Meyer, Fehrle und Kahle[60] darf als gesichert gelten, daß die Lavatio auch in unserem Falle wie sonst der Schlußakt ist, der die himmlische Hochzeit, den ἱερὸς γάμος abschließt, sie ist die Lustration der durch das Beilager befleckten Göttin. Der ἱερὸς γάμος der mütterlichen Erde, an sich sehr gut verständlich als Fortsetzung eines alten Fruchtbarkeitszaubers, war also das wesentliche des Nerthusfestes. Noch in später Zeit ist im Freysfest zu Upsala dieser Charakter unvergessen, wenn dort eine Priesterin den umziehenden Gott begleitet und wenn es als ein günstiges Zeichen betrachtet wird, daß diese schwanger wird.[61]

181. Selbst auf einzelnes in der Ausübung des Kultaktes fällt nun etwas Licht. Wie im Norden der Gott von einer Priesterin als Vertreterin der Göttin begleitet wird, und wie bei entsprechenden Zeremonien anderer Völker Priester bzw. Priesterin als Vertreter einer Gottheit im ἱερὸς γάμος fungieren, so muß auch der Nerthuspriester, der den Wagen der Göttin begleitet, als Substitut eines Gottes gelten. Ob er darauf getötet wurde, was nach analogen Fällen zu vermuten ist, erfahren wir nicht, und auf Grund von Tacitus' Angaben über das Töten der Sklaven mit R. M. Meyer einen den Priester wieder ver-

AfR. 14, S. 310, Anm.; Kahle selbst hält die Erklärung als eines Regenzaubers für die Ertränkung der Sklaven möglich.

[59] Andere Gründe gegen die Annahme eines Regenzaubers bei R. M. Meyer, AR., S. 206.

[60] R. M. Meyer, a. a. O., S. 206; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, S. 171 ff.; Kahle, a. a. O.; vgl. Hepding, Attis, S. 176 f.

[61] Flateyjarbók, 1, S. 337 ff.; wenn der Bericht auch recht jung ist, darf doch an diesem Punkt nicht gerüttelt werden. Würde die Schwangerschaft der Priesterin nicht in den Rahmen der kultischen Handlung passen, so müßte sie ja im Gegenteil als ein schwerer, die Kulthandlung störender Frevel betrachtet werden.

tretenden und dann getöteten Sklaven anzunehmen, ist bedenklich.[62] Möglich, daß der Priester nicht dem Tode verfallen ist, möglich auch, daß Tacitus ungenau berichtet.[63]

182. Jedenfalls folgt aus dieser Auffassung des Nerthusfestes für die genannten Völker die Verehrung eines mit der Nerthus in enger Verbindung stehenden Gottes. Da hier ein alter Kult vorliegt, ist an Wodan nicht zu denken, nur Donar und Tiuz können von den alten großen Gottheiten in Betracht kommen. Es liegt am nächsten, an den Himmelsgott zu denken, und daß dies das Richtige trifft, wird zur Gewißheit erhoben durch ein späteres, aus norwegischen Ortsnamen zu gewinnendes Zeugnis[64], aus welchem hervorgeht, daß Teile der Haruden, die zwar von Tacitus nicht unter den Nerthusvölkern genannt werden, aber doch zu ihnen gehört haben müssen[65], als sie nach Norwegen auswanderten, den Kult beider Götter mitnahmen und in ihrer neuen Heimat in dem nach ihnen benannten Hǫrdaland ein neues Heiligtum derselben anlegten.

183. Viel unnötiges Kopfzerbrechen hat die Frage verursacht, wie die Worte *in commune . . colunt* zu verstehen seien und wie die Ausdehnung der Umfahrt bemessen war. Heißen jene Worte: diesen Völkern ist gemeinsam, daß sie

---

[62] Kahle, a. a. O., S. 311.

[63] Auch in einem weiteren Punkt wäre Unvollständigkeit des Berichtes möglich und leicht erklärlich. Man könnte sich denken, daß auch die Göttin bei der Umfahrt durch eine Frau vertreten wurde und daß diese nach dem Umzug getötet wurde. So könnte in dem Bad des *numen* die Opferung der Stellvertreterin versteckt liegen (Belege für rituelle Tötung der menschlichen Substitute von Göttern nach Ablauf der Zeit ihrer Gottgleichheit siehe bei Frazer, Golden bough, III, S. 134 ff.). Ich ziehe jedoch die im Text vorgetragene Auffassung des Bades als Lustration vor.

[64] Vgl. M. Olsen, Det gamle norske ønavn Njardarlǫg, Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger, 1905, Nr. 5.

[65] Sie wohnen nach dem Monumentum Ancyranum V, S. 15ff. (vgl. Mommsen zur Stelle in seiner Ausgabe, 2. Aufl., S. 105), und Ptolemäus II, 11, 7, in Jütland. Die von Bremer mehrfach ausgesprochenen Bedenken gegen die Identität der jütischen und norwegischen Haruden sind unbegründet. Sie wird im Gegenteil nun ihrerseits wieder durch die kultischen Verhältnisse gestützt.

Nerthus verehren, oder: sie verehren gemeinsam die Nerthus? Mit anderen Worten: wird der von Tacitus geschilderte Kultgebrauch allerorts in den einzelnen Stämmen geübt, oder von allen Stämmen gemeinsam in einem einmaligen Akt?[66] Da die Vegetationsriten primitiver Art lokal geübt zu werden pflegen, hat man machmal geglaubt, daß auch dieser Kult an verschiedenen Lokalitäten geübt worden sein müsse. Aber der Schluß ist falsch. Mit der Erhebung des Zauberkultes in die Göttersphäre konnte sich sehr wohl eine Konzentration vollziehen zu gemeinsamem Begehen des Kultes, was natürlich nicht ausschließt, daß lokal die alten einfachen Kulte weiter dauerten. Man hat deshalb keinen Grund, an der Richtigkeit von Tacitus' Worten zu zweifeln, der durch die Fortsetzung: *est in insula Oceani castum nemus* zeigt, daß er wirklich ein einziges zentrales Heiligtum[67] im Sinne hat, von welchem aus der Umzug vor sich ging. Dessen räumliche Erstreckung dürfen wir uns nicht zu groß denken: daß er durch das ganze Gebiet der sieben Völker ging, ist kaum anzunehmen. Das verbietet sich weniger allerdings aus Gründen der Zeit, denn die später in Schweden begegnende Freyumfahrt dauert ziemlich lange[68], als deshalb, weil doch das Heilig-

[66] Vgl. besonders Mannhardt, a. a. O., S. 600 ff.

[67] R. M. Meyer, AR., S. 207 f., erinnert an andere Zentralisierungen von Kulten und wirft die Frage auf, ob hier nicht fremder Einfluß vorliege. Aber solche Kultzentren begegnen zu derselben Zeit zahlreicher und scheinen sogar in weit ältere Zeit hineinzureichen (siehe unten).

[68] Von einer drei Jahre dauernden Umfahrt des *Fródi* kann man vielfach lesen (Müller, Notae uberiores, Saxo-Ausgabe II, S. 169 f.; Golther, Handbuch, S. 241). Es muß aber festgestellt werden, daß es sich dabei nur um eine scharfsinnige Deutung der Saxostelle V, S. 170 (Holder), handelt, die im Wortlaut nicht absolut sicher begründet ist. Es heißt dort nur: die Leiche Fródis wurde drei Jahre konserviert *(huius . . corpus triennio proceres asservandum curabant)* und der Tod aus politischen Gründen so lange verheimlicht. Deshalb auch wird die Leiche nicht auf einer Totenbahre *(funebri lecto)*, sondern auf dem königlichen Wagen weggeführt, d. h. wohl von dem Ort, wo der gewaltsame Tod den König ereilte, weggebracht; Saxo schreibt *deportabatur* (von Herrmann mit „nach Hause gebracht" übersetzt), nicht *circumportabatur*.

tum auf einer Insel lag und an ein Übersetzen aufs Festland nicht gedacht werden darf. Zu klein wird die Insel nicht gewesen sein, da die Umfahrt immerhin mehrere Tage (cf. *laeti tunc dies*) gedauert hat. Dies scheint nun wiederum eine gemeinsame Begehung des Festes durch die genannten Stämme auszuschließen; es genügt aber, damit davon gesprochen werden kann, schon, wenn Abgesandte der einzelnen Stämme sich bei jenem Heiligtum, bzw. auf der Insel, wo es lag, versammelten, ganz wie im Semnonenhain sich die Abgesandten der Suebenstämme zu gemeinsamem Kultfest vereinten. Ihre Zahl brauchen wir uns nicht zu klein vorzustellen, sie kann beträchtliche Teile der Stämme umfaßt haben. Von anderen Gegenden und aus späterer Zeit ist bekannt, wie die zum Thing fahrenden Männer, ausgerüstet mit allem, was sie während der oft mehrtägigen Dauer der Volksversammlung nötig haben, sippenweise ihr Zeltlager für die Zeit des Thinges beziehen.[69] Ebenso ist auch anzunehmen, daß zur Zeit des Nerthusfestes rings um den Hain der Göttin die Lagerplätze der am Kult beteiligten Volksstämme zu denken sind. Hier hätten wir die *populi* zu suchen, welche die Göttin besuchte. Nahegelegt wird durch diese Erklärung die Vermutung, daß das Fest nicht alljährlich, sondern wohl in größeren Zwischenräumen stattfand, wie es für andere germanische Feste[70] bezeugt ist. In der Zwischenzeit hätte man sich dann mit den primitiveren lokalen Frühjahrsfesten begnügt. Ein Beweis ist natürlich nicht zu erbringen.

184. Eine sichere Lokalisation der Kultstätte ist nicht möglich. Sowohl die Ostsee[71] wie die Nordsee können für

[69] Vgl. z. B. Egilssaga Skallagrímssonar, cap. 81.

[70] Das große Opferfest in Upsala findet alle neun Jahre statt.

[71] Müllenhoffs Argument gegen die Ostsee, sie sei den Römern zu wenig bekannt gewesen, während an dieser Tacitusstelle gerade „eine auf lebendigster und unmittelbarster Anschauung beruhende Schilderung“ vorliege (DA. IV, S. 471), halte ich für durchaus irrig. Gerade die Natur der Insel legt es sogar näher, an die Ostsee zu denken, da dort die Wälder gedeihen, während ein Hain auf einer der Nordseeinseln an der Westküste Schleswigs und Jütlands eine große Seltenheit ist und es auch wohl damals war, wenngleich früher einzelne der Inseln größer waren als heute.

die Lage der Insel in Betracht gezogen werden. Aber die einzelnen Vermutungen sind alle unsicher. Man hat in der Ostsee ohne Grund auf Rügen, Alsen, Seeland[72] geraten. Von den Nordseeinseln dachte man an Helgoland, das

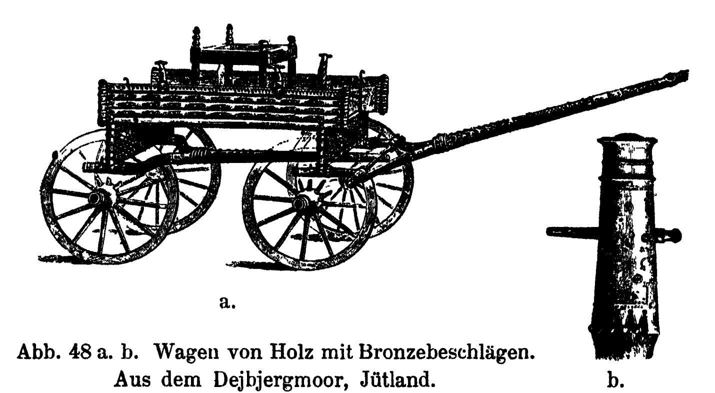


Abb. 48 a. b. Wagen von Holz mit Bronzebeschlägen. Aus dem Dejbjergmoor, Jütland.

a. 1/53 der nat. Größe; b. Deichselspitze 1/10 der nat. Größe.
(Nach Montelius, KGS., S. 159.)

aber schon seiner weiten Abgelegenheit wegen nicht in Frage kommen kann.[73] Überdies ist das vom Namen hergenommene Argument nicht mehr haltbar, nachdem Siebs wahrscheinlich gemacht hat, daß der erste Bestandteil mit heilig nichts zu tun hat.[74] Müllenhoffs Vermutung, eine Elbinsel

---

[72] Rügen gilt in Laienkreisen auch heute meist noch als die Insel der Nerthus, der „Herthasee" als der See, in welchem die Göttin badet. Diese Ansicht geht auf die ganz haltlose Konjektur Hertham für Nerthus zurück; schon die Lage Rügens macht übrigens die Annahme unmöglich. Ebenso ist Seeland seiner Lage nach auszuschließen; auch dort haben die genannten Völker nicht gewohnt. Für Alsen, das, geographisch betrachtet, wohl möglich wäre, trat Michelsen, Von vorchristlichen Kultusstätten in unserer Heimat, Schleswig 1878, ein; aber die Etymologie Alsen = *alhsey* „Insel des Heiligtums" ist unsicher, M.'s andere Argumente noch mehr. — Über K. Maacks Gleichsetzung der Insel mit der Nordostspitze von Holstein vgl. DA. IV, S. 470. — Für Seeland tritt Much, PBB. 17, S. 197 f., ein.

[73] DA. IV, S. 471.

[74] Siebs, Helgoland und seine Sprache, S. 21, und PBB. 35, S. 542 ff.

in der Gegend von Hamburg sei gemeint, scheitert doch wohl an der deutlichen Angabe, daß die Insel im Ozean liege.[75]

Die genaueren Lokalisierungsversuche sind um so aussichtsloser, als wir nicht einmal die Sitze der einzelnen Völker geographisch sicher bestimmen können, überdies auch nicht wissen, bei welchem der Völker das Heiligtum lag. Die Versuche, einen oder den anderen Namen als hieratisch zu deuten[76] (Angeln oder Reudingi) und in deren Trägern die eigentlichen Besitzer und Pfleger des Heiligtums zu sehen, können nicht als geglückt gelten.

185. Nahanarvalen. Als einziges ostgermanisches Volk, über dessen Kult die Römer des ersten Jahrhunderts etwas wußten, erscheinen die Nahanarvalen.[77] Auch bei ihnen befindet sich ein heiliger Hain (Germ. 43); in ihm werden zwei jugendliche, als Brüder gedachte Götter verehrt, die Tacitus mit Castor und Pollux vergleicht, außerdem aber mit dem germanischen Namen *Alcis* benennt, worin am wahr-

---

[75] Müllenhoff, a. a. O. Er meint, die Elbe habe als ein Busen des Ozeans betrachtet werden können. Indessen ist der Flußcharakter dafür doch zu deutlich ausgesprochen, und auch die Römer mußten hier noch geographisch im Klaren sein. — Nur der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, daß man geglaubt hat, sich auch ganz über Tacitus' Worte *est insula* hinwegsetzen zu dürfen. Steentrup und andere haben den im Dejbjergmoor am Ringköbingfjord an der Westküste Jütlands gefundenen Wagen aus der älteren Eisenzeit (s. Abb. 48 und S. Müller, NA. II, S. 45) mit dem Nerthuskult in Verbindung bringen wollen; vgl. Detlefsen. Die Entdeckung des germanischen Nordens im Altertum, Nachtrag, S. 14 f. Ich sehe kein Mittel, den Fundort mit dem Bericht des Tacitus zu vereinigen. Der Wagen selbst kann immerhin eine Anschauung geben, wie solche Kultwagen damals wohl ausgesehen haben.

[76] Zusammenhang des Namens der Angeln mit dem Gruppennamen Ingvaevonen (s. unten S. 330 ff.) wird gelegentlich vermutet (vgl. Much, Stammeskunde, S. 102), aber kaum mit Recht; siehe Müllenhoff, DA. IV, S. 464. — Den Namen der *Reudingi* stellt Müllenhoff, a. a. O., S. 463 zu an. *rjóda* „röten, mit Opferblut bestreichen", und faßte diese als das eigentliche Sakralvolk des Verbandes auf. — Zur ganzen Gruppe vgl. auch Much, PBB. 17, S. 191 ff.

[77] Bremer, Ethnographie, § 93.

scheinlichsten ein Nom. Pl. nach der i-Dekl. germ. **Alkîz* zu sehen ist.[78] Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß der Kult bildlos ist, und ebenso ausdrücklich wird betont, daß er nicht fremden Ursprung hat: *nullum peregrinae superstitionis vestigium.* Tacitus muß also, wenn er dies hier hinzusetzt, gefürchtet haben, daß seine Leser auf Grund der Interpretatio wohl eine Übernahme des Dioskurenkultes seitens der Germanen annehmen könnten. An der Tracht der Priester dieses Kultes ist der *mulie bris ornatus* bemerkenswert. Genaueres über die Kultbräuche berichtet Tacitus nicht.

186. Für die Erklärung des Kultes ist der Name Alcis völlig unbrauchbar[79]; man hat, wie es nahe lag, auf die bei einigen idg. Völkern begegnenden Dioskurenmythen gegriffen, auf die griechischen Διόσκουροι die ind. Açvin.[80] Namentlich Müllenhoff hat sich bemüht, die Erklärung in diesem Sinne zu geben in glänzenden und bestechenden Untersuchungen[81], denen gegenüber es schwer hält, die nüchterne Kritik zu wahren. Er faßt die beiden Götter als Pferdegottheiten[82] gleich

[78] Als Dativ-Plural erklären die Form J. Grimm, Myth., S. 339, und Müllenhoff, DA. IV, S. 489, ebenso Schönfeld, S. 13. Indessen verwendet Tacitus, wie M. selbst hervorhebt, in diesen Wendungen meist den Nominativ, daneben nur den Genitiv, an den aber hier nicht zu denken ist. Syntaktisch paßt der Nom. *Alcis* sehr gut, da er dem Nom. *ea vis* parallel steht.

[79] Die Etymologie ist dunkel. Falls das *c* ungenaue Wiedergabe eines postkonsonantischen germanischen Spiranten ist, könnte Verwandtschaft mit got. *alhs* usw., lit. *elkas* „Götze" vorliegen (Müllenhoff, DA. IV, S. 488). Die Bedeutung wäre schlechtweg „Heiligtum", eventuell Götze, eine jedenfalls primitive Benennung, die nicht geeignet ist, weiteres Licht auf das Wesen ihrer Träger zu werfen. — Volle Willkür ist die Vermutung, statt *Alcis* sei *Ansis* zu lesen, die nach Muchs Vorschlag im Corp. poet. bor. II. 515 akzeptiert wird.

[80] Bethe, Dioskuren, bei Pauly-Wissowa V, 1, S. 1087 bis 1123; über die *Açvin* Oldenberg, Die Religion der Veda, S. 207 ff.

[81] Zeugnisse und Exkurse zur deutschen Heldensage, XXIV, ZfdA. 12, S. 346 ff., und ders., Frîja und der Halsbandmythus, ZfdA. 30, S. 217—260.

[82] Vgl. auch Scherer, Histor. Zeitschr., N. F. I, S. 160.

den indischen Açvin, wofür ein Beweis nicht erbracht werden kann. Würde uns gerade im Zusammenhang mit ihrem Kult von den heiligen weißen Pferden berichtet, so gewänne Müllenhoffs Hypothese an Sicherheit.

Mythen von den *Alcis* will Müllenhoff, dem andere folgen, in der Harlungen- und der Hartungensage[83] wieder erkennen. Die Harlungensage enthält nach ihm den Mythus von göttlichen Dioskuren, die für den Himmelsgott um die Braut werben sollen, aber sie für sich selbst gewinnen und deshalb von jenem getötet werden. Der mythische Kern der Hartungensage wäre: der Sonnengott befreit eine Göttin aus der Gewalt der Eisriesen, wird dann überwältigt und getötet, ersteht aber aufs neue und erringt den Sieg. Die Wiedererstehung wird von der Sage dadurch ausgedrückt, daß sie den Bruder als Rächer auftreten läßt.[84]

Unsicher ist dabei erstens, ob die Alcis mit den genannten Sagengestalten wirklich gleichzusetzen sind, zweitens ob in diesen und eventuell also auch in den Alcis die Dioskuren erblickt werden dürfen — die Überlieferung sagt dies nicht; denn die Interpretatio kann auf die reine Äußerlichkeit, daß sie Brüder sind, zurückgehen. Welchen Mytheninhalt die Dioskurensagen überhaupt haben, ist eine Frage, zu der wir hier nach dem auf S. 324 Ausgeführten keine Stellung zu nehmen brauchen.

Die Gleichsetzung mit den Hartungen stützt Müllenhoff in scharfsinniger Weise durch ein zum Teil sprachliches Argument, mit welchem er an die Bemerkung über die Tracht der Alcispriester anknüpft. Der *muliebris ornatus* derselben muß nicht notwendig als vollständige Frauentracht gedeutet werden, das würde im Gegenteil etwa *muliebris vestitus* heißen müssen. Der weibliche *ornatus* wird sich auf ein Abzeichen beschränkt haben und es liegt nahe, an einen Kopfschmuck zu denken, wie er auch sonst bei

[83] Sijmons, Grundriß², III, S. 671 ff.: Hartungensage, und S. 685: Harlungensage; über diese auch Jiriczek, Deutsche Heldensagen, I, S. 99 ff.

[84] Das Wiederaufleben in einem Rächer, sei es nun Bruder, Sohn oder ein nahestehender Genosse, ist eine beliebte Sagenformel, die auch der nordischen Göttersage nicht fremd ist; vgl. Odin und Widar in der Vøluspa.

Priestern begegnet und wie er durch die lappische Entlehnung auch für deren germanische Nachbarn gesichert scheint[85], eine Art, Haar und Kopf zu binden, wie es die Frauen zu tun pflegten. Nun heißt das vandalische Königsgeschlecht: *Hasdingi*, und derselbe Name kehrt in den nord. *Haddingjar* und mit anderer Suffixform in Hartungen[86] wieder. Ostgermanisch wäre er als **Hazdingôs* anzusetzen und etymologisch gehört er zweifellos zu nord. *haddr* (**hazds*) „Frauenhaar". Die vandalischen Könige und ebenso die Hartungen sind also Männer mit Frauenhaar, und Müllenhoff schließt nun, die Vandalen seien mit den Nahanarvalen, deren Namen später nicht mehr begegnet, identisch, oder diese seien in jenen aufgegangen; im Geschlecht der Vandalenkönige aber sei die Priesterschaft der Alcis erblich gewesen. Aus der Tracht der Priester aber sei auf das Aussehen der Gottheiten selbst zu schließen, diese selbst seien die **Hazdingôs* gewesen, von denen die Hartungensage noch berichtet.

Dieser außerordentlich scharfsinnigen Konstruktion ist nicht alle Wahrscheinlichkeit abzusprechen. Am sichersten scheint mir der Zusammenhang des vandalischen Königsgeschlechtes mit dem Kult der Alcis. Dagegen ist die mythische Erklärung der Hartungensage recht problematisch[87]: sie könnte sehr wohl eine die Familie der Vandalenkönige betreffende, im Kern historische Sage sein, wenn wir diesen Kern auch mangels genügender Quellen nicht mehr herausschälen können.

187. Es erhebt sich noch die Frage, ob der Kult dieser Gottheiten, mögen sie sich nun mit den Dioskuren berühren oder nicht, auf die Nahanarvalen beschränkt ist. Nach Müllenhoffs[88] Vorgang hat man meist aus den

---

[85] Bei den Lappen trägt der Opfernde *en linnet qvinde-Snøre hatt*, auf dem ein Kranz aus Laub und Blumen ruht, außerdem über der Schulter ein *hvidt forklaede*; siehe Olrik, Danske Studier, 1905, S. 53. Vgl. auch Müllenhoff, DA. IV, S. 486.

[86] Wichtig ist das Nebeneinander der west-, nord- und ostgerm. Belege des Namens, denn vom Westgermanischen allein ausgehend würde man natürlich die Hartungen als Söhne eines *Harto* oder ähnlich deuten können.

[87] Vgl. auch R. M. Meyer, AR., S. 215 f.

[88] DA. IV, S. 485.

parallelen Erscheinungen von Germ. 39 und 40, und Ann. I, 51, ohne weiteres geschlossen, daß hier ein Kultzentrum vorliege. Ausgesprochen wird dies freilich nirgends, es ist aber nicht gerade unwahrscheinlich. Die Nahanarvalen würden in diesem Fall dieselbe Stellung innerhalb einer größeren Kultgenossenschaft einnehmen wie die Semnonen. Müllenhoff wollte auch ihren Namen als hieratisch erklären, ohne überzeugend zu sein.

Wenn wirklich ein solches Kultzentrum vorliegt, so ist es sicher, daß es ein Zentrum für eine Reihe ostgermanischer Völker war, die aber nicht näher bestimmt werden können; vielleicht war es die sogenannte lugische Gruppe.[89] Die Goten haben zu Tacitus' Zeit gewiß nicht dazu gehört. Sie wohnten schon weiter östlich und werden Germ. 43 von den lugischen Völkern deutlich geschieden auch hinsichtlich ihrer inneren Verhältnisse; und es ist selbstverständlich, daß große Verschiedenheiten in der staatlichen Verfassung in einem geschlossenen Kultverband nicht möglich sind.

188. Die Einzelnamen der beiden Alcis festzustellen, ist unmöglich, da wir gerade von der späteren religiösen Entwicklung der ostgermanischen Völker, die allein sicheren Aufschluß geben könnte, fast gar nichts wissen. Die Identifizierung mit irgendwelchen nordischen Götterpaaren, die mehrfach versucht wurde[90], schwebt natürlich ganz in der Luft.

Methodischer, aber freilich auch nicht zu einem definitiven Ergebnis führend, scheint mir folgende Überlegung. In germanischen Stammsagen begegnet mehrmals als Führer des Volkes und als Ahnen der Königsfamilie ein Brüderpaar, dessen historische Existenz sehr zweifelhaft sein muß, so daß in ihm vielleicht eine Vermenschlichung alter

---

[89] Germania 43 werden unter den Stämmen der Lugier die Nahanarvalen mitaufgezählt. Vgl. auch Bremer, § 93.

[90] So erklärt sie Müllenhoff als *Baldr* und *Váli* (ZfdA. 12, S. 346 ff.; früher von ihm aufgestellte Gleichsetzungen mit *Baldr* und *Hǫdr* bzw. *Baldr* und *Hermóðr* nimmt er an genannter Stelle zurück). E. H. Meyer hält indessen (MdG., S. 394 f.) an der Gleichsetzung mit *Baldr* und *Hǫdr* fest, ebenso Rydberg, Undersökningar, II, S. 210, 219.

Göttergestalten zu sehen ist, wie bei Saxo die dänischen Götter als weltliche Herren erscheinen. Hierher gehören bei den Sachsen Hengist und Horsa. Ebensolche Brüder nennt die vandalische Sage und zwar gleich zwei Paare, *Ambri* und *Assi* bei Paulus Diac. I, 7, und die beiden Ἄστιγγοι Ῥᾶος und Ῥάπτος Dio Cassius 71, 12.

Die Doppelheit ist störend; denn wenn man nun annehmen will, daß in diesen Brüdern die Alcis stecken, so hat man wieder die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, die wohl verschieden gewertet werden können.

Da Ambri an den Ambrica der Harlungensage anklingt, wird gerade das für die Anhänger der Müllenhoffschen Theorie ein Grund sein, darin den Namen des einen, folgerichtig in Assi den Namen des andern der beiden Alcis zu sehen. Aus demselben Grund möchte ich diese Namen ausschließen; ihre Träger waren wohl wirkliche Menschen, keine Götter. Das zweite Namenpaar scheint mir — wenn überhaupt eines herangezogen werden darf — auch aus anderem Grunde vorzuziehen zu sein. Ῥᾶος und Ῥάπτος = ostgerm. *Raus* und *Rafts*[91], ausdrücklich als Hasdingi bezeichnet, bedeuten Rohr und Balken, tragen also zwei für Menschen sehr merkwürdige Benennungen. Weniger auffällig sind sie für Götter, wenn man sich an die oben S. 225 ff. besprochene Herkunft der Bezeichnung Ansen und verschiedener slav. Namen für Götze erinnert und die Entwicklung des germanischen Götterbildes im Auge behält. Es könnte sich hier wohl um die Benennung zweier primitiver Idole handeln, die von den nach Süden vordringenden Vandalen mit sich geführt wurden: Bilder der alten nationalen Götter, die gleichsam als Führer in die neue Heimat betrachtet wurden. Auf diesem Wege wäre es also möglich, auch die Alcis mit verhältnismäßig primitiven kultischen Einrichtungen in Verbindung zu bringen.

189. Auf ostgermanische Beeinflussung geht vielleicht zurück, was die Ästier[92] an bemerkenswertem religiösem Besitz nach Tacitus (Germ. 45) haben. Dieser Stamm ist wahrscheinlich preußisch — Tacitus bezeichnet seine Sprache

[91] Vgl. Schönfeld, Wb., S. 185.
[92] Müllenhoff, DA. II, S. 11 ff.; IV, S. 507 ff.

ungenau als keltisch *(lingua Britannicae propior)*, woraus jedenfalls zu ersehen ist, daß ihm die nichtgermanische Nationalität des Volkes bekannt war; er weiß auch, daß es kulturell von den Germanen beeinflußt ist: *ritus habitusque Sueborum propior.* Deshalb ist vielleicht in der dort verehrten *Mater Deum*, für die eine preußisch-litauische Anknüpfung mit Unrecht[93] behauptet worden ist, das Abbild einer von benachbarten ostgermanischen Stämmen verehrten Göttermutter zu erblicken. Genaueres erfahren wir nicht, und die ganze Angabe des Tacitus bleibt in ihrem Wert unsicher.[94] Ob auch das Tragen von Eberamuletten, das Tacitus für die Ästier berichtet, auf germanischem Einfluß beruht, ist ungewiß. Seine Worte sprechen weder dafür noch dagegen. Später ist im Norden der Eber das Attribut des Frey, dem er auch geopfert wird. Man könnte annehmen, daß die Ästier von den Germanen den Kult eines ebergestaltigen Gottes kennen gelernt haben, dessen Bild dann als Amulett getragen wurde. Doch ist auch dies alles sehr unsicher; ebensogut kann in den Eberamuletten echt ästisches Heidentum stecken.

190. Nordgermanen. Von dem Kult irgendeines nordgermanischen Volkes in dieser Zeit haben wir kein abgeschlossenes Bild, welches die aus den archäologischen Tatsachen gewonnenen Ergebnisse ergänzen könnte. Ganz unbestimmt ist eine Angabe von einem noch nördlich der Swionen wohnenden Volk, das sich die Sonne offenbar als einen menschengestaltigen Gott vorstellt, der auf einem Wagen fährt und dessen Haupt von Strahlen umgeben ist.[95] Ob freilich die ganze Vorstellung echt germanisch ist, nicht

[93] Vgl. W. Mannhardt, Die Mater Deum der Aestier, ZfdA. 24, S. 159—168.

[94] Mannhardt, a. a. O., S. 167, meint, sie beruhe überhaupt nur auf Kombination; das Tragen der Eberamulette sei mit der Sitte der Metragyrten der Cybele verglichen worden, kleine Bilder als Amulette auf der Brust zu tragen.

[95] German. 45: *sonum insuper emergentis (solis) audiri formasque equorum et radios capitis aspici persuasio adicit.* Die Lesart *formas deorum* statt *equorum* ist unmöglich; es kann doch nur von einem Gott die Rede sein. Vgl. auch Müllenhoff, DA. IV, S. 505.

vielmehr römische Auffassung des Sonnengottes mit dem Strahlenhaupt vorliegt, ist ernstlich zu erwägen.

Andererseits ist sehr in Frage zu stellen, ob das Volk, von dem dies erzählt wird, wirklich germanisch ist. Der Naturschilderung nach, mit der Tacitus das Kapitel anhebt, handelt es sich hier um sehr weit nördlich gelegene Gegenden, wo wir eher Lappen vermuten.[96] Sollte das aber auch der Fall sein, so könnte doch die Vorstellung des Gottes selbst germanischen Einfluß verraten.

191. In diesem, wenngleich lückenhaften Bilde der ersten nachchristlichen Zeit sind bis jetzt zwei verschieden gerichtete Grunderscheinungen deutlich erkennbar: die lokale Differenzierung einerseits, die gemeinsame Grundlage und das Hervortreten von einzelnen Gruppen andererseits. So waren einige Kultgruppen deutlich erkennbar: im Westen am Tanfanaheiligtum, in der Mitte am Semnonenheiligtum, am Ozean am Nerthusheiligtum, dazu als vierte vielleicht eine Gruppe mit dem Alcisheiligtum als Mittelpunkt. Es frägt sich, ob die für uns erkennbare Gruppierung damit erschöpft ist. Daß sie selbst weitergehend war, kann einem Zweifel nicht unterliegen, wie eine kurze Erwägung zeigt.

Die große Mehrzahl der auf deutschem Boden in dieser Zeit begegnenden Stämme ist erst im Laufe der gerade vorhergehenden Jahrhunderte durch die Ausbreitungsbewegungen entstanden. Viele Kulte aber müssen darüber hinaus in eine Zeit zurückreichen, in welcher die stammheitliche Differenzierung noch weniger ausgeprägt war. Es ist kaum anders denkbar, als daß alte Zusammenhänge, die einst auf einem enger begrenzten Gebiet die Bevölkerung verbanden, noch nachwirkten, als die Ausbreitung größer wurde, und zwar nicht nur in unbewußtem Festhalten derselben Anschauungen, sondern im bewußten Weiterpflegen des alten gemeinsamen Besitzes. Bis in späte Zeit sehen wir bei den Germanen ein Gefühl für engere Zusammengehörigkeit längst getrennter Völker[97]; dies muß in älterer

[96] Es ist derselbe Zweifel, der sich gegenüber den die Sonne begrüßenden Thuliten Prokops erhebt; vgl. A. Olrik, Danske Studier, 1905, S. 117.

[97] So wanderte nach 512 ein Teil der Heruler in die skandinavische Heimat zurück, die sie etwa 300 Jahre vorher

Zeit noch stärker gewesen sein. Die kultischen Einrichtungen aber, in denen das eigentliche Leben namentlich primitiver Religionen beruht, die beherrschend in das soziale und staatliche Leben primitiver Völker eingreifen und die an Zähigkeit alle anderen Daseinserscheinungen übertreffen, müssen zu dem am längsten festgehaltenen gemeinsamen Besitz alter Zeit gehören; nächst ihnen die mit ihnen verbundenen religiösen Tatsachen und Anschauungen, bei welchen indessen eine größere Variabilität prinzipiell zu erwarten ist. Die Existenz solcher kultisch geschlossenen Gemeinschaften muß selbstverständlich im Laufe der Zeit bei stets weitergehender Trennung stark erschüttert werden. Daß selbst zu Tacitus' Zeit einige derselben noch so deutlich zu erkennen sind, ist ein schwerwiegendes Zeugnis für ihre Zähigkeit, und wir müssen fragen, ob nicht auch Tatsachen vorhanden sind, die wenn auch weniger deutlich auf andere solche Gemeinschaften älterer Zeit hinweisen, die damals nicht mehr in derselben Weise lebendig waren.

192. Für diese Frage kommt eine Reihe von Stamm- und Gruppennamen bei Tacitus und anderen Schriftstellern in Betracht, die längst in diesem Sinn gedeutet worden sind.[98] Germania 2 werden bei Gelegenheit der germanischen Ethnographie, wie sie Tacitus kennt, die wichtigsten genannt: *Celebrant carminibus . . . Tuistonem deum terra editum et filium Mannum, originem gentis conditoresque. Manno tris filios assignant, e quorum nominibus proximi Oceano Ingaevones, medii Herminones, ceteri Istaevones vocentur.*

Tuisto als Stammvater der Menschheit ist leicht verständlich, sein Name (der zweifache) bezeichnet ihn als

verlassen hatten. So lange Zeit hat also das Gefühl der Zusammengehörigkeit mit den dort zurückgebliebenen Volksgenossen gedauert. — Ob zwischen Angelsachsen und sogenannten Altsachsen im 8. Jahrh., also ebenfalls 300 Jahre nach der Trennung, noch ein solches Gefühl bestand, ist unsicher. Für Bonifatius war zwar die Stammesverwandtschaft ein Grund, die Bekehrungstätigkeit dorthin zu dirigieren; vielleicht ist es aber mehr eine gelehrte als eine volkstümliche Auffassung, die uns hier entgegentritt.

[98] Zuerst von Müllenhoff, Tuisco und seine Nachkommen, Schmidts Zeitschr. f. Geschichte VIII, S. 209 ff. Weitere Literatur bei Bremer, Ethnographie, § 82, Anm.

„Zwitter".[99] Die Vorstellung solcher Wesen ist weit verbreitet, bei den Norgermanen ist der Urriese Ymir ebenfalls ein ungeschlechtiges Wesen, er erzeugt aus sich Mann und Weib. Auch andere Völker setzten ein Zwitterwesen an den Anfang aller Dinge.[100] Deshalb hat auch Meyer gut getan, seinen Versuch, die Reihenfolge zu ändern und Tuisto zum Sohn des Mannus zu machen, wieder zurückzunehmen.[101]

Von Mannus, dem Menschen schlechtweg[102], stammen die Germanen in drei Stämmen nach den drei Söhnen desselben benannt. Die Namen der Stämme sind in etwas anderer Form als *Ingyaeones, Istraeones, Hermiones* auch bei Plinius IV, 99 überliefert, *Hermiones* auch bei Pomponius Mela.[103] Der Name der Ingvaevonen stand vielleicht schon im Bericht des Pytheas (bei Plinius 37, 35), doch ist die Ergänzung des überlieferten *Guiones* zu *Enguiones* nicht sicher; statt dessen hat man auch *Gutones* vermutet.[104]

[99] Die Namensform *Tuisto* wird durch die besseren Hss. gesichert, gegenüber der Lesart *Tuisco*, die von J. Grimm und anderen bevorzugt wurde. Andere Namen, *Teut, Teuto, Tristo,* sind ganz unhaltbar; vgl. Müllenhoff, ZfdA. 9, S. 259 ff., und DA. IV, S. 112 f. — Zur Deutung „Zwitter", die übrigens, von Tuisco ausgehend, auch Grimm ursprünglich angenommen hatte, vgl. a. a. O. S. 113 und Golther, S. 206, Anm., R. M. Meyer, Ark. f. n. Fil. 23, S. 246 f. *Tuisko* wird meist als *Tiwisko*, Abkömmling des Tiuz, erklärt, so von Grimm, Myth., S. 318 ff.; vgl. DA. IV, S. 113; Kluge, ZfdWortf. II, S. 43 ff.

[100] Vgl. Zusammenstellung und Literatur, Deutsche Altertumskunde IV, S. 113 f.; ferner F. Schwally, Die biblischen Schöpfungsberichte, Arch. f. Rel.-Wiss. 9, S. 172f., wo gezeigt wird, daß auch Adam als zweigeschlechtiges Urwesen gedacht war.

[101] Ark. f. nord. Fil. 24, S. 333.

[102] Nicht stören darf uns in diesem Zusammenhang, daß wir hier eine ganz allgemeine Anthropogonie, nicht bloß eine Sage von der Entstehung der Germanen haben. Gerade das beweist ihr Alter: für den Primitiven ist die Entstehung seines Stammes gleich der Entstehung der Menschheit; denn nur die eigenen Stammesgenossen betrachtet er als echte Menschen, wie sich das vielfach auch in Stammesnamen ausgedrückt findet.

[103] De Chorographia, hrsg. von C. Frick, Leipzig 1880, III, 3, S. 32.

[104] Vgl. zu dieser Frage Bremer, Ethnographie, § 51 und § 122, Anm.; Detlefsen, Entdeckung des germanischen Nordens,

Neben diesen drei Stammnamen werden aber weitere als ebenso alt und gleichgeordnet genannt, bei Plinius noch die *Vandili* und *Basternae*[105], bei Tacitus die *Marsi, Gambrivii, Suebi, Vandilii*[106] (Germ. 2), von denen er ausdrücklich bemerkt, sie gälten ebenfalls als Göttersöhne und die Namen seien alt. Daraus folgt schon, daß es bei den Germanen einen einheitlichen Bericht über ihre Abstammung damals nicht gab, sondern verschiedene sich zum Teil widersprechende Berichte existierten. Immerhin verdient die erstgenannte Dreiteilung als besonders alt und ursprünglich angesehen zu werden, weil die hier genannten Namen als einfache Stammnamen nirgends mehr begegnen, während dies bei den anderen mit Ausnahme der Vandilii, an die der Name Vandalen aber sehr anklingt, noch der Fall ist. Das weist darauf hin, daß sie eigentlich einer älteren Zeit angehören. Eine Grenze für das Aufkommen der gerade diese drei Stammnamen zusammenfassenden Anthropogonie ist indessen durch die Alliteration gegeben. Diese setzt die erste Lautverschiebung voraus, weil erst nach derselben die germanische Akzentregelung, welche Vorbedingung der Alliteration ist, eintrat. Danach könnte die Sage — nicht die Namen als solche, sondern ihre Zusammenfassung zu einer Einheit — erst um 400 v. Chr. aufgekommen sein.[107] Diese Zeitbestimmung ist wichtig für die Frage, ob unter den drei Stämmen alle Germanen zu verstehen sind oder nur ein Teil. Es kann kein Zweifel daran sein, daß letzteres der

---

S. 7. Ob Goten zu Pytheas' Zeit als Anwohner der Nordseeküste denkbar sind, ist eine schwierige Streitfrage; jedenfalls kann, trotz großer Unwahrscheinlichkeit, die Möglichkeit, daß sie dort saßen, bei der großen Beweglichkeit primitiver Stämme nicht so völlig geleugnet werden, wie Detlefsen tut; vgl. auch Bremer, §§ 51, 52, 83 ff.

[105] Zu Plinius vgl. DA. IV, S. 118 ff.

[106] Müllenhoff, DA. IV, S. 124 ff., nimmt an, es läge darin keine deutsche Überlieferung vor, sondern nur die Meinung römischer Gelehrter. Aber diese müßte sich doch auch wieder auf Angaben anderer Gewährsmänner stützen, welche die Uneinheitlichkeit der aus Germanien vorliegenden Berichte zeigten.

[107] Eine sichere Datierung der Lautverschiebung ist nicht möglich; über die sehr wenig befriedigenden Kriterien vgl. Bremer, Ethnographie, § 20, Anm.

Fall ist; und es ist auch möglich, dies in gewissen Grenzen noch genauer festzustellen in Übereinstimmung mit den Angaben der lateinischen Autoren, die gut zusammenstimmen. *Proximi Oceono* sind die Ingvaevonen, zu denen Plinius die *Cimbri, Teutoni ac Chaucorum gentes* zählt; er sucht sie also sicher auf der jütischen Halbinsel, wobei es vorläufig dahingestellt bleiben kann, ob sie darauf beschränkt waren (s. u.). *Medii* sind die Herminones, ebenso bei Plinius *mediterranei .. quorum pars Suebi, Hermunduri, Chatti, Cherusci.* Die *ceteri* des Tacitus können danach nur die westlichsten Germanen sein, und so finden wir auch bei Plinius die Istvaevonen am Rhein *(proximi autem Rheno)*; Einzelvölker derselben erfahren wir infolge eines Fehlers bei Plinius nicht.[108] Alle östlichen Germanen sind durch diese geographischen Bestimmungen ausgeschlossen. Sie gehören den drei Gruppen nicht an, sondern werden außerhalb derselben genannt, so von Tacitus, der die Vandilii als einen der übrigen alten Stammnamen kennt, und von Plinius, der ebenfalls unter seinen Vandili offenbar in der Hauptsache östliche Stämme versteht: die Burgunden, Charini, Gutones. Die Basternae, die sehr früh, schon vor den anderen Ostgermanen nach Südosten gezogen waren[109], nennt er als fünften Teil. Dies stimmt ausgezeichnet zu unserer Datierung der Sage: als sie entstand, war die Ostgruppe der Germanen bereits stark von den anderen abgerückt, so daß man dort, wo die Sage aufkam, sie gar nicht mehr mitrechnete. Als die Heimat der Sage ist auch danach mit Wahrscheinlichkeit der Westen oder Nordwesten zu erschließen. Damit ist nicht gesagt, daß die drei Stämme, wie man annahm, nun alle oder ausschließlich Westgermanen[110] enthalten; vielmehr scheint es mir zweifellos, daß ein ziemlicher Teil der Nordgermanen, wohl die Mehrzahl, mit inbegriffen ist.[111]

193. Bildung und Bedeutung der Namen sind von größtem Gewicht. Aber weder die Gestalt des Haupt-

---

[108] Müllenhoff, a. a. O., S. 118.

[109] Vgl. oben S. 130, Anm. 18.

[110] So Bremer, Ethnographie, S. 813.

[111] Vgl. auch Rieger, ZfdA. 11, S. 177; Kossinna, JF. VII, S. 307 ff.; Schütte, Oldsagn om Godtjod, S. 182.

bestandteils noch die etymologische Erklärung ist sicher.[112] Am korrektesten scheinen mir die Formen Ingvaevones, Istvaevones, Erminones[113] zu sein.

In ihrer Bildung sind die Namen nicht gleichartig. Zwei zeigen eine auch sonst begegnende Ableitungssilbe *-aevones*, der dritte eine kürzere Bildung auf *-ones*. Da wir sonst neben *Frisi: Frisaevones*, neben *Gotar: Gutones* usw. haben, sind aus den überlieferten Langformen die kürzeren Stammnamen **Ingvôz*, **Istvôz*, **Erminôz* zu erschließen. Aus diesen wären die drei Söhne des Mannus als **Ingwaz*, **Istvaz*, **Erminaz* zu entnehmen.[114] Nach parallelen Er-

[112] Etymologische Deutungsversuche des ersten Bestandteils, mit Rückblick auf frühere Deutungen, bei K. Müllenhoff, Irmin und seine Brüder, ZfdA. 23, S. 1 ff. (wieder abgedruckt DA. IV, S. 587 ff.); Hoffory, Eddastudien, S. 160 ff. Befriedigend gedeutet ist der Stamm von Erminonen als **ërmnas* „groß“, „erhaben“ (vgl. auch W. Braune, PBB. 21, S. 2 f.), und der von Istvaevonen als eine „germanische Entsprechung von aslav. *istŭ, istovŭ*“, was auf eine für einen Stammnamen sehr gut passende Bedeutung „die Echten“ führt (vgl. Much, Stammeskunde, S. 72).

[113] Die Namen werden entsprechend der unsicheren Überlieferung sehr verschieden angesetzt. Much, Deutsche Stammeskunde, S. 72, bevorzugt *Ingvaeones, Istvaeones*; Bremer, Ethnographie, *Ingwiaiwen, Istraiwen*; andere: *Ingaevones, Istjaevones*. Mir scheint das *v* der Ableitungssilbe gesichert durch die Parallele von *Frisaevones*. Das *v* des Stammes ist bei Ingvaevones gesichert durch nord. *Ingvi*, vielleicht auch durch die Etymologie, falls Verwandtschaft mit germ. **angwus* „eng“ vorliegt. Bei *Istvaevones* wird das *v* des Stammes nicht wie bei *Ingvaevones* durch die handschriftliche Überlieferung des Plinius gestützt, die den Namen mehrfach entstellt wiedergibt. Hier kann aber vielleicht die Anm. 112 verzeichnete Etymologie eine Stütze geben.

[114] Überliefert sind die Namen der drei Brüder in der dem Anfang des 6. Jahrhs. entstammenden sogenannten Fränkischen Völkertafel (krit. hrsg. mit Kommentar von Müllenhoff, DA. III, S. 325 ff.). Die Hss., die alle weit jünger sind, variieren sehr: *Erminus (Ermenius, Ermenus, Armen, Ermenone, Armeno), Inguo (Ingo, Igngus, Tingus, Nigueo, Negue), Istio (Escio, Sciüs, Ostjus, Hisisione, Hessitio [Usicion])*. Ob aber wirklich, wie Müllenhoff ausführt, die Völkertafel von Tacitus unabhängig ist und direkt auf ein Lied, das also um 500 die Stammsage noch festgehalten haben müßte, zurückgeht, ist mir sehr fraglich. Eine der ältesten Hss., Reichenau 229 anno 800 (bei Müllenhoff F.), zeigt gerade die auf die Völkernamen zurückweisenden Namensformen *Hisisione, Ermenone, Nigueo*.

scheinungen sowohl bei den Germanen wie bei zahlreichen anderen Völkern[115] kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Sage denselben Weg gegangen ist, d. h. die Söhne des Mannus sind sekundär entstandene Namen der erst von den Völkernamen abgeleiteten eponymen Heroen. Die umgekehrte Annahme, von der zuerst Müllenhoff und nach ihm andere[116] ausgingen, daß die Stammnamen von den fiktiven Ahnen abgeleitet seien, ist nicht haltbar, schon weil die Namen überhaupt keine patronymischen Bildungen sind. Solche sehen anders aus und sind wohl überhaupt jünger.

Nicht berührt wird durch diese Ablehnung von Müllenhoffs Namenerklärung seine sachliche Deutung dieser Gruppen als alter Kultverbände. Diese muß meines Erachtens zu Recht bestehen bleiben, wenn wir Tacitus' Worte nicht ignorieren wollen. Das was zur Zeit der Entstehung der Sage als das Verbindende von den Angehörigen dieser Stämme empfunden wurde, war die Blutsverwandtschaft und gemeinsame Abstammung von einem Gott bzw. drei Göttersöhnen. Selbstverständlich ist dabei, daß diese Stammväter von den Mitgliedern der einzelnen Verbände gleichmäßig verehrt werden. Es wirken also in diesen Gruppen die Vorstellungen des Ahnenkultes, der ja zu keiner Zeit ganz gefehlt hat, ursprünglich in sehr hohem Maße mit. Dies dürfte überhaupt die Grundlage aller kultischen Verbände sein; und in Spuren ist dies ja auch historisch bezeugt, so haben auch die Suebenvölker noch die Vorstellung, daß im heiligen Hain der Semnonen die gemeinsamen „Anfänge" ihres Geschlechtes seien. Bei der großen Rolle, die Sippentum und Blutsverwandtschaft in der ganzen rechtlichen und staatlichen Ordnung der Germanen spielten, darf uns das nicht wundernehmen. In welcher Weise sich diese Verbände entwickelt und gebildet haben, dafür geben die Namen vielleicht einigen Aufschluß. Es darf mit Kossinna als wahrscheinlich angenommen werden, daß die uns überlieferten Namen auf die schon genannten kurzen Stammnamen zurückgehen. Daraus wäre

---

[115] Vgl. Kossinna, JF. 7, S. 299 ff.; Bremer, S. 813.

[116] Auch R. M. Meyer, AR., S. 189 f., schließt sich noch Müllenhoff an.

zu folgern, daß anfangs nur die mit diesen zu erschließenden Namen genannten Stämme die betreffenden Ahnen verehrten, und daß von ihnen aus die Verehrung derselben sich ausgebreitet hat, sei es auf Völker, die sich ihnen anschlossen, in Abhängigkeitsverhältnis gerieten, sei es — was mir wahrscheinlicher ist — auf Völker, die tatsächlich infolge der Ausbreitungsbewegung sich aus dem ursprünglich einheitlichen Stamm loslösten und selbständig wurden.[117] Die Gesamtheit der auf diese oder jene Weise entstandenen Volksgruppen wurde dann mit einem vom Namen des Haupt- oder Kernvolkes abgeleiteten und erweiterten Namen benannt.[118]

194. Nur als Verbände gemeinsamen Ahnenkultes dürfen aber kultische Gruppen dieser Zeit nicht mehr aufgefaßt werden, wenn darin auch ihr ursprünglicher Kern stecken muß. Mit der Entwicklung der Kulte der höheren Götter müssen sich in den alten Verbänden jedenfalls gemeinsam geübte Götterkulte herausgebildet haben. Auch dies kann sich bereits lange vor der historischen Zeit vollzogen haben; es ist nicht gesagt, daß zur Zeit der Entstehung der Taciteischen Stammsage wirklich noch reiner Ahnenkult die Stämme verband. Im Gegenteil: vielleicht ist gerade das Entstehen der Sage ein Symptom dafür, daß die alte Grundlage dem religiösen Bewußtsein entfiel.

In der Zeit der großen Ausbreitung und Verschiebung der Germanenstämme, etwa seit 300 v. Chr. konnten die alten Verbände keinesfalls intakt bleiben. Man muß damit rechnen, daß Teile, die einst hinzugehörten, abgetrennt wurden und ursprünglich fremde Teile hinzutraten. Schon aus diesem Grunde ist es falsch, die drei Gruppen mit den ganz anders benannten Kultgruppen historischer Zeit absolut gleichsetzen zu wollen, wie Müllenhoff und andere taten. Selbst wenn wir z. B. in einer historischen Gruppe

---

[117] Vgl. auch Much, Stammeskunde, S. 78.

[118] Darauf liegt auch in der Bedeutung der Ableitungssilbe vielleicht ein Hinweis, wenn in ihr wirklich, wie Bremer, a. a. O., § 82, annimmt, das germanische **aiwiz* steckt. Es würde dann germ. **Ingwia-aiwiz* der Ingvierkult, und Ingvaevones (**Ingwaiwaniz*) die Glieder des diesen Kult ausübenden Volkes bedeuten. Doch lege ich auf diese Konstruktion kein Gewicht.

Völker finden, die ihrer geographischen Lage nach sicher den Ingvaevonen zuzuzählen sind, so darf man doch deshalb nicht meinen, hier den ganzen ingvaevonischen Kultverband fassen zu können.[119] Man kann in solchem Fall nicht mehr feststellen, als daß in dieser Gruppe ingvaevonische Völker — wahrscheinlich aber nur ein Teil derselben — anzutreffen sind. Einzelne Fälle, die wir noch nachkontrollieren können, machen dies sicher.

Ebenso falsch ist es — was fast allgemein geschieht —, den ursprünglich göttlich verehrten Ahnherrn mit einem der späteren Götter gleichzusetzen. Es kann sich wieder nur darum handeln, ob Angehörige einer Kultgruppe später alle oder zum Teil den Kult eines bestimmten Gottes angenommen haben, der dann den Namen des Heros eponymus als Beinamen tragen kann, aber durchaus nicht immer tragen muß.

Alles dies ist zu beachten, wenn nun versucht wird, den Umfang der einzelnen alten Kultgruppen, soweit es noch möglich ist, festzustellen.

195. Die Ingvaevones sind nach Tacitus *proximi Oceani*. Plinius beschreibt als ihre Wohnsitze die Gegenden am *sinus Codanus*, der zwischen dem mons *Saevo* und dem Cimbrischen Vorgebirge liegt, *refertus insulis, quarum clarissima est Scadinavia incompertae magnitudinis* (IV, 96). Gemeint ist Skagerak und Kattegat mit den angrenzenden Ländern: Jütland, Südnorwegen mit dem Mons Saevo, die dänischen Inseln und Südschweden, das damals als eine von Norwegen getrennte Insel galt, Skadinavia genannt.[120] Da Plinius Schweden als Land der Hillevonen nennt, so scheidet dies in seinem Hauptumfang als Land der Ingvaevonen aus, indessen ist ein Teil davon wohl ebenso wie die übrigen genannten Länder: Dänemark, Südnorwegen und die jütische Halbinsel als deren Gebiet anzusehen. Für Jütland spricht überdies noch, daß Plinius (IV, 99) die Cimbern und Teutonen als Ingvaevonen bezeichnet; denn wenn diese Völker auch damals nicht mehr existierten, so wurden ihre Namen doch in der römischen

---

[119] So auch Bremer, Ethnographie, § 82.

[120] Vgl. Detlefsen, Die Entdeckung des germanischen Nordens, S. 28 ff.

Nomenklatur als Namen der Bewohner der jütischen Halbinsel beibehalten.[121] Die Bezeichnung der Chauken als Ingvaevonen[122] ist mit ziemlicher Sicherheit als irrtümlich zu betrachten; sie werden wohl nur auf Grund des Taciteischen *proximi Oceano* dazu gerechnet, da Plinius sie als Bewohner des Küstenlandes zwischen Elbe und Ems kennt. Die sonstigen Angaben werden durch die germanische Tradition näher beleuchtet. Nach dieser sind vor allem die Dänen Ingvaevonen, denn *Ingwine* und Dänen werden im Beowulf gleichbedeutend gebraucht.[123] Das ags. Runenlied sagt, bei den Ostdänen sei Ing zuerst erschienen[124], was doch wohl als Zeugnis dafür betrachtet werden darf, daß diese als die ursprünglichen und ältesten Verehrer Ings gelten müssen. Wir haben sie in Schonen zu suchen, von wo aus die Dänen erst die jetzt dänischen Inseln besetzten.[125] Vielleicht war also dieser Stamm derjenige, der ursprünglich *Ingvôz* hieß und der ganzen Gruppe ihren Namen gab. Weiter nördlich finden wir in Schweden ein Königsgeschlecht, das sich Inglinger nennt, und ebenso werden auch norwegische Könige bezeichnet. In beiden Völkern sind also Teile ingvaevonischer Herkunft in der herrschenden Schicht vertreten. Nach Westen auf der jütischen Halbinsel, die nach Plinius zum Ingvaevonengebiet gehörte, sind die sieben Nerthusvölker des Tacitus, außerdem die Haruden zu lokalisieren. Die Ausdehnung nach Süden ist unbekannt, sehr weit reichte sie gewiß nicht. Spätere Wanderungen ingvaevonischer Völker berühren uns hier nicht.

[121] Vgl. auch die Karte des Ptolemaeos, der die Cimbern in den nördlichsten Teil Jütlands versetzt; Bremer, S. 844. Ob im Namen des dänischen Gaus *Himmersyssel* eine Spur der ursprünglichen Wohnsitze der Cimbern steckt, ist recht fraglich; vgl. Detlefsen, a. a. O., S. 36, und Nachtrag, S. 9; Chadwick, The origin of the english nation, S. 214.

[122] Plinius, Historia Natur., IV, S. 99.

[123] Beowulf, v. 1045, 1320.

[124] Grein-Wülker, Bibl. d. ags. Poesie, I, Nr. 13, v. 67 ff.: *Ing wæs ærest mid Eastdenum gesewen secgun, oð he siððan est ofer wæg gewat, wæn æfter ran: þus heardingas þone hæle nemdun.*

[125] Vgl. Bremer, a. a. O., S. 836 f.

196. Die Religion der Ingvaevonen zu Beginn der historischen Zeit ist uns als Ganzes nicht bekannt.[126] Doch kennen wir einen Ausschnitt im Nerthuskult. Möglich ist, daß dem Verband der Nerthusvölker auch noch andere als die sieben von Tacitus genannten angehörten; für die Haruden konnte es wahrscheinlich gemacht werden. Es darf nun aber nach dem oben ausgeführten weder der Nerthuskult für alle Ingvaevonen in Anspruch genommen werden, noch dürfen alle Völker, die später *Njǫrdr* (= Nerthus) verehren, dem alten Verband zugerechnet werden, da Kultübertragungen vorliegen können. Dem im späteren Schweden in ähnlichen Formen geübten Kult des Frey darf mit großer Wahrscheinlichkeit hohes Alter zugesprochen werden — ich trage kein Bedenken, ihn schon für diese Zeit anzusetzen —, ob aber die Träger dieses Kultes ursprünglich die ingvaevonischen Teile des schwedischen Volkes waren oder nicht vielleicht gerade der nicht-ingvaevonische Grundstock, ist eine Frage, die wohl eher im zweiten Sinne zu beantworten sein wird. Freyr hat in diesem Fall den Kult des Ing, den die zuwandernden Herren ingvaevonischer Herkunft übten, an sich gezogen und dessen Name als Beiname *Ingvi* übernommen.

197. Die Herminonengruppe umfaßt die „mittleren" (Tac. Plin.); von Plinius werden als Teilvölker die Sueben, Hermunduren, Chatten und Cherusker genannt, in unserer Zeit also die Bewohner des Elbegebietes und der östlichen Weserländer. An der Richtigkeit der Angabe ist nicht zu zweifeln; ob aber die Aufzählung vollständig ist, können wir nicht entscheiden. Daß die Gruppe tatsächlich

[126] Die Versuche, die drei Eponymen mit einem bestimmten Gott zu identifizieren, nämlich mit dem Himmelsgott (Golther, S. 207ff., Mogk, S. 315, u. a.), oder mit der Dreiheit Tiuz, Freyr. Wodan (Müllenhoff, DA. IV, S. 117ff.; R. M. Meyer, AR., S. 192ff.), schießen übers Ziel hinaus; sie stellen noch ein Überbleibsel aus jener Zeit vor, da man unbedingt ein „System" der germanischen Religion aufrecht halten wollte. Von einer solchen Gleichheit kann gewiß keine Rede sein, nur davon, daß in gewissen Gebieten die Verehrung eines oder des anderen der Hauptgötter historischer Zeit sich mit dem Kult des alten Heros verbunden hat, dessen Namen der Gott nun als Beinamen führt.

in dieser Zeit praktisch keine Bedeutung mehr hat, zeigt die erbitterte Feindschaft zwischen den Chatten und Hermunduren, die oben besprochen ist. Ein Teil des Verbandes war außerdem damals in einem engeren Kultverband vereinigt, der sein Zentrum im Semnonenhain hatte. Jedenfalls dürfen wir diesen Verband nicht mit der alten Herminonengruppe gleichsetzen, er ist enger. Die Religion der einzelnen Stämme war auch durch anderes damals schon unterschieden; allen gemeinsam war zwar höchst wahrscheinlich der Kult des Tiuz, obwohl uns für Chatten und Cherusker bestimmte Belege fehlen, aber die Hermunduren kannten auch schon den Wodanskult, der zu ihren suebischen Nachbarn überhaupt nicht gedrungen ist.

Außerordentlich schwierig ist die Frage, ob die Sachsen der Herminonengruppe ursprünglich zugehörten.[127] In späterer Zeit finden wir bei Widukind, Res gestae Saxonicae 1, 12 die Nachricht, die Sachsen hätten im Jahre 530 dem Mars (d. h. Tiuz), der bei ihnen Hirmin heiße, eine nach ihm genannte Säule errichtet, und die Irminsûl aus Karls des Großen Zeit ist bekannt. Chadwick[128] schloß aus diesem Material, daß die Sachsen dieser Gruppe zugehörten. Indessen ist die Grundlage seines Schlusses sehr schwach. Zunächst sind jene Sachsen, welche uns später als die Verehrer der Irminsûl begegnen, die in den jüngern sächsischen Stammverband aufgegangenen Cherusker. Die Erwähnung der Säulen des Hercules, Germ. 34, auf Irminsäulen im Gebiete der alten Sachsen, nördlich der Elbe zu beziehen, sind wir nicht berechtigt[129] und Chadwick hätte besser getan, diese Tacitusstelle, die so offenkundig auf sagenhafter Grundlage beruht, nicht für seine These mit zu verwerten. — Überdies hat die Irminsûl (*columna universalis* bei Rudolf von Fulda, Translatio Alexandri), über deren kultische Bedeutung oben S. 215 zu vergleichen ist, wahrscheinlich weder mit dem Ahnherrn der Herminonen das geringste zu tun noch mit einem Gott Irmin; dieser ist erst von Widukind

---

[127] Much spricht, Stammeskunde, S. 99, die Vermutung aus, sie seien mit den *Reudingi* identisch; dann wären sie also den Ingvaevonen zuzuzählen.

[128] The origin of the english nation, S. 227 ff.

[129] Vgl. Müllenhof, DA. IV, S. 430 ff.

aus dem ihm unverständlichen Namen der Säule abstrahiert worden.

198. Die Istvaevonen sind nach der deutlichen Angabe bei Plinius die Völker am Rhein. Einzelangaben erhalten wir nicht. Wahrscheinlich war diese ganze Gruppe zu Beginn der historischen Zeit schon am stärksten in der Auflösung begriffen, was sich aus ihrer geographischen Lage, ihrer starken Zersplitterung beim Zusammenstoß mit den keltischen Nachbarn und wohl auch starker kultureller Beeinflussung durch dieselben leicht erklärt. Deshalb darf auch jetzt wieder in dem Kultheiligtum der Marsen nicht das Zentrum aller Istvaevonischen Völker gesehen werden; nur ein Teil derselben gehörte der Marsergruppe an.

Ebenso ist die Gleichsetzung Istvaevonen = Wodanverehrer nicht annehmbar. Es ist ja nicht zu bezweifeln, daß der Wodanskult in jener Gegend, in welcher die Istvaevonen wohnten, und unter ihnen zuerst sich ausgebreitet hat; aber wir können nicht feststellen, daß sie in ihrer Gesamtheit den Kult angenommen haben, und sehen diesen andererseits damals schon zu Völkern übergreifen, die dieser alten Gruppe nicht angehören: zu Hermunduren und Chatten.

199. Die vierte von Plinius genannte Gruppe, die Vandilier, zu der er Burgunder, Charini, Gutones rechnet, als eine alte Kultgruppe aufzufassen, haben wir kaum Recht und Veranlassung. Wahrscheinlichkeit dafür liegt nicht vor, auch die Namenbildung berechtigt nicht dazu. Es ist folglich auch nicht richtig, die im ersten Jahrhundert vermutete Kultgruppe der lugischen Völker mit dem Zentrum der Nahanarvalen (s. o. S. 324 f.) als identisch mit einem älteren gemeinvandilischen, d. h. etwa alle Ostgermanen umfassenden Kultverband zu betrachten.

200. Weder die Einteilung des Tacitus noch die des Plinius umfaßt, wie schon gesagt, alle Germanen; jedenfalls sind sie unter diese Gruppen selbst dann nicht alle unterzubringen, wenn wir auch annehmen, daß die Gruppen, ehe sie durch die Wanderungen gelockert wurden, umfassender waren. Namentlich scheinen die Nordgermanen

zu einem Teil wenigstens außerhalb zu stehen. Von Bedeutung dafür ist das Auftreten eines Sammelnamens, Hillevionest[130] bei Plinius (germ. **Ellaiwaniz?*), für ein Volk, das 500 Gaue umfaßt. Der Name ist genau wie Istvaevones und Ingvaevones gebildet, also auf dieselbe Weise zu erklären. Falls die oben besprochene Ableitung des zweiten Teiles richtig ist, würde sich auch für diesen Namen die Deutung auf einen Kultverband ergeben, was natürlich nicht sicher aber immerhin beachtenswert ist. Über seinen Umfang wissen wir nichts. Endlich wäre dann aber aus dem Namen der Frisaevonen neben Frisii gleichfalls eine kultische Gemeinschaft zwischen den Friesen und wenigstens einem ihrer Nachbarvölker zu schließen, die im Alter den Kultverbänden der Ingvaevonen und Istvaevonen nicht nachstehen könnte. Daß diese Gruppe nicht mit in die genealogische Sage aufgenommen wurde, liegt wohl nur daran, daß der Name keine Alliteration zeigt und daß der Dreizahl, welche die Sage liebt, bereits Genüge getan war.

---

[130] Bremer, a. a. O., S. 814. Bei Tacitus, Germ. 43, werden die Helvaeones genannt, dort aber und ebenso bei Ptolemaeos zu den Ostgermanen gerechnet; gemeint sind höchstwahrscheinlich ausgewanderte Teile der nordgermanischen Hillevionen.

XIII.

Römisch-germanische Beziehungen.

201. Fremde Einflüsse, die schon für frühere Zeiten öfters vermutet werden mußten, ohne daß ein strenger Beweis geliefert werden konnte, werden in dieser Zeit zum erstenmal deutlich greifbar bei den westlichen Germanen; und zwar sind es zweierlei Einflüsse, die zum Teil eng verbunden auftreten: römische und keltische oder besser keltoromanische.

202. Daß die Beziehungen zwischen Rom und Germanien, teils kriegerisch, teils friedlich, nicht spurlos an den religiösen Verhältnissen beider Völker vorübergehen konnten, ist natürlich.

Einfluß des germanischen Heidentums auf das römische ist allerdings nur in verschwindenden Spuren zu erkennen. Aber es ist doch nicht erstaunlich, wenn Rom, das in dieser Zeit zu einem großen Sammelbecken aller Kulte wurde, auch die germanische Religion nicht ganz ignorierte. Freilich von germanischen Göttern in Rom unter römischer Bevölkerung hören wir nichts. Aber wie es nicht selten festzustellen ist, daß gerade den Priestern einer fremden Religion besondere Zaubergewalt zugeschrieben wird, so hat man in Rom auch germanische Wahrsager geschätzt. Domitian hat nach dem Bericht des Sueton einen germanischen Eingeweidebeschauer befragt.[1] Von demselben Kaiser erfahren wir[2], daß er

[1] Vita Domitiani, cap. 16: *ad mediam noctem ita est exterritus ut ex strato prosiliret. Dehinc mane haruspicem, ex Germania missum, qui consultus de fulgure mutationem rerum praedixerat, audiit condemnavitque.*

[2] Dio Casssius, Epit. 67, 5, 3: Μάσυας ὁ Σεμνόνων βασιλεὺς καὶ Γάννα παρθένος (ἣν δὲ μετὰ τὴν Οὐελέδαν ἐν τῇ Κελτι-

im Jahre 91/92 zusammen mit dem Semnonenkönig Masyas auch die Seherin Ganna empfangen hat, ob zum Zweck der Befragung, wird nicht gesagt. Jedenfalls zeigt aber auch dieser Empfang schon die Achtung, die er der fremden Seherin zollte. In den beiden Germanien geht der germanische Einfluß weiter; dort sind unter den Stiftern der Steine, die germanischen Gottheiten geweiht sind, auch Römer zu finden; vgl. z. B. unten bei Vagdavercustis, S. 377.

203. Auch die umgekehrte Beeinflussung hielt sich in engen Grenzen. Den Germanen ihre Religion aufzudrängen, lag den Römern selbstverständlich fern. Das Heidentum ist tolerant. Wo römisches akzeptiert wurde, geschah es spontan. Nur für den Kaiserkult[3] ist vielleicht aus politischen, nicht aus religiösen Gründen eine Beeinflussung anzunehmen; aber die Belege sind dürftig.

Von einem Augustusaltar, den Domitius schon im Jahre 2 v. Chr. am rechten[4] Elbufer weihte, erzählt Cassius Dio 55, 10. Er ist aber wohl nur als Markstein für das Endziel des weit ins Herz Germaniens reichenden Zuges zu denken, und auch mit der Freundschaft, die Domitius mit den dort wohnenden Stämmen schloß, wird es nicht zu weit her gewesen sein. Auch die Horazstelle Carmina IV, 14, 51:

κῇ θειάζουσα) ἦλθον πρὸς τὸν Δομίτιανον, καὶ τιμῆς παρ' αὐτοῦ τυχόντες ἀνεκομίσθησαν. Κελτικὴ statt Germanien erklärt sich natürlich aus der oft ungenügenden Scheidung zwischen Kelten und Germanen bei den Römern.

[3] Vgl. Drexler in Roschers Lexikon, II, S. 901 ff.; Wissowa, RdR.², S. 78 ff., 342 ff. — Nur für die älteste Zeit: Hubert Heinen, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes, chronologische Übersicht von 48 v. bis 14 n. Chr., Klio XI (1911), S. 129—177.

[4] Vgl. H. Heinen, a. a. O., S. 170, Anm. 4, der die Bedeutung des Altars gewiß wieder überschätzt, wenn er meint, er sei für die noch einzurichtende rechtsrheinische Provinz bestimmt gewesen. Dazu stimmt die Lage am rechten Elbufer, die wir wegen des vorhergehenden τὸν Ἀλβίαν διαβὰς annehmen müssen, durchaus nicht; an eine solche Ausdehnung einer rechtsrheinischen Provinz konnte auch Domitius nicht denken.

„Te caede gaudentes Sygambri
compositis venerantur armis“

ist auf wirkliche kultische Verehrung des Kaisers nicht zu deuten.

Anders ist die Lage im Ubierland gewesen, das ja schon seit einem halben Jahrhundert unter starkem römischen Einfluß stand. Hier war das Augustus-Heiligtum[5] der Provinz Germanien in der danach genannten Hauptstadt Ara Ubiorum, dem späteren Köln. Und daß nicht nur die Römer diesen Kult ausübten, sondern auch die Germanen, zeigt sich darin, daß ein Schwager des Arminius, Segimundus, dort zum Priester gewählt worden war. Als einen romanisierten Germanen haben wir diesen nicht zu betrachten; denn er floh beim Aufstand des Jahres 9 zu seinen Volksgenossen zurück.[6] Der Kult, dem er diente, ist aber sicher römisch; das bezeugt die Wendung, mit der Tacitus seine Flucht berichtet: *vittas rupit*, er legte die kultische Kopfbinde des römischen Priester ab.

204. In weit stärkerem Maße begegnet die zwanglos sich aus den Verhältnissen ergebende Annahme römischer religiöser Vorstellungen und ihre Vermengung mit den heimischen in der Bevölkerung der römisch-germanischen Grenze längs der Rheinlinie und bei den germanischen Soldaten, die im römischen Dienste[7] standen und so mit der römischen Heeresreligion[8] in Berührung traten. Träger dieser Vermengung waren also Soldaten und Kaufleute. Als ein Symptom derselben kann schon die bei den römischen Schriftstellern begegnende interpretatio Romana germanischer Götternamen betrachtet werden in den

[5] Vgl. Bang, Die Germanen im römischen Dienst, S. 7, wo sich die frühere Literatur findet; Heinen, a. a. O., S. 172.

[6] Annales I, 57.

[7] Vgl. M. Bang, Die Germanen im römischen Dienst bis zum Regierungsantritt Konstantins I., Berlin 1906. Es werden bei ihm aber gewiß auch manche Kelten irrtümlich als Germanen verzeichnet.

[8] Über diese zusammenfassend v. Domaczewski, Die Religion des römischen Heeres, WZ. 14, S. 1—121; ferner: Riese, Zur Geschichte des Götterkultes im rheinischen Germanien, WZ. 17, S. 1—40. Vgl. auch Wissowa, RdR.², S. 85f.

Fällen, in welchen die germanischen Namen neben den römischen nicht genannt werden. Es ist schon auseinandergesetzt worden, daß hier die Interpretatio nicht von den Autoren stammt, sondern daß diese sie wahrscheinlich im Grenzverkehr bereits im Gebrauch fanden.

Deutlicher tritt die Vermengung in den Weihesteinen zutage, die von Germanen gesetzt wurden und bald nur einen römischen Götternamen, bald einen römischen Götternamen mit germanischem Beinamen, bald nur einen germanischen Gott nennen. In allen diesen Fällen, und ganz gleichgültig, wie im einzelnen die Stiftung zu erklären ist oder wie das Verhältnis des eventuell genannten germanischen zu dem römischen Gott verstanden werden muß, ist eine Mischungserscheinung festzustellen; denn das Setzen des Steines an sich ist römischer, nicht germanischer Ritus, und auch technisch liegt römische Arbeit vor.[9]

Diese Erscheinung ist überall im Reich festzustellen, wo Germanen lagen: in Britannien, in dessen Besatzungstruppen zahlreiche Germanen dienten, wie in Rom, wo unter den Gardereitern des zweiten Jahrhunderts ein nicht kleiner Prozentsatz von Germanen stand, wenn dieser auch nicht so hoch war, als man vielfach annahm und noch jetzt anzunehmen geneigt ist.[10] Das Hauptverbreitungsgebiet der von Germanen gesetzten Steine ist aber wieder das römisch-germanische Grenzland am Rhein, wo, wie schon oben angedeutet, nicht nur die Soldaten, sondern auch die Zivilbevölkerung beteiligt ist. Es handelt sich um die folgenden germanischen Stämme (von Süden nach Norden): Triboker, Nemeter, Neckarsueben, Cimbern, Vangionen, Mattiaker, Ubier.

Ist schon bei diesen zum Teil der Grad der Romanisierung so stark, daß manche sie nicht mehr als Germanen anerkennen, so ist bei einer Reihe anderer die germanische Nationalität noch zweifelhafter, vor allem bei den sogenannten belgischen Germanen, von welchen Caesar fünf Stämme[10a]: die Eburones, Condrusi, Caeroesi, Paemani

---

[9] Vgl. WZ. 7, S. 100.

[10] Vgl. unten S. 353, Anm. 37.

[10a] Die vier ersten werden De bello Gallico II, 14, genannt, die Segni VI, 32.

und Segni kennt. In denselben Gegenden etwa, wo diese ansässig waren, nennen dann spätere (Plinius, Tacitus, Strabo) die Caruces, Caeracetes (= Caeroesi?), Tungri, Baetasii und Sunuces.[11] Auch die Nervii werden von Tacitus als germanisch betrachtet, und die Treveri sollen sich nach ihm (Germ. 39) germanischer Abkunft noch gerühmt haben. Ich schließe aus mehreren Gründen diese alle von der Betrachtung aus. Schon das eine ist zweifelhaft, ob durch die Bezeichnung dieser Stämme als Germanen wirklich die germanische Nationalität in unserem Sinne ausgesprochen ist. Denn es ist nicht ausgeschlossen und wurde so von Müllenhoff und neuerdings von Bremer[12] als sicher betrachtet, daß der Germanenname seine Bedeutung ähnlich wie der der Boier verschoben hat, und diese ersten Träger des Namens ethnographisch Kelten waren. Aber auch wer dies nicht annimmt, sondern wie Much[13] an der wirklich germanischen Herkunft dieser Stämme festhält, muß anerkennen, daß sie so früher Keltisierung anheimgefallen sind, daß sie in der Zeit, von der jetzt gehandelt werden soll, nicht mehr als Germanen in Betracht kommen können. Es wird deshalb von den im Gebiet dieser Stämme belegten Göttern nicht gehandelt werden.[14]

205. Die zeitliche Stellung der Weihesteine ist ziem-

---

[11] Über die ethnographische Stellung der genannten Völker vgl. man besonders Bremer, Ethnographie, S. 739, wo die weitere Literatur zu finden ist; Bang, a. a. O., S. 4 ff., der aber hier und überall, wo von Angehörigen dieser Stämme die Rede ist, vorsichtiger hätte sein sollen. Vgl. noch CIL. XIII, 1, II, S. 573, und XIII, 2, II, S. 598; ferner Ihm bei Pauly-Wissowa, II, 2, S. 2762; III, 1, S. 1272, 1281, 1286, 1628; IV, 1, S. 859; V, 2, S. 1902 f.

[12] Müllenhoff, DA. II, S. 189 ff.; Bremer, a. a. O., S. 739 f.

[13] Deutsche Stammsitze, S. 162 ff., und Stammeskunde, S. 79.

[14] Z. B. von der tungrischen Göttin *Ricambeda* (CIL. VII, 1072), ebenso von der bei den Sunukern verehrten *Dea Sunucsal*; vgl. Cramer, Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein, 82, S. 171 ff., der Stammesverwandtschaft zwischen Sunukern und Ubiern annimmt und auch diesen die Verehrung der *Dea Sunucsal* zuschreibt.

lich eng begrenzt.[15] Bis in die Zeit Traians weisen die Votive der Rheingegenden neben den echt römischen Göttern zwar einige keltische Götternamen auf, aber keine germanischen.[16] Dann herrschen bis rund 180 die römischen absolut; kein datierbares Denkmal mit germanischem Götternamen fällt in diese Zeit, ebenso fehlen die keltischen. Nach 180 beginnen dagegen die Steine mit germanischen Namen oder Beinamen der Götter sehr zahlreich zu werden. Es frägt sich, ob darin eine Nationalisierung der Religion jener Gegenden, ein Zurücktreten des fremden Elementes zu sehen ist, wie Riese, a. a. O., S. 13ff., meint, oder nicht. Ich nehme das letztere an. Es ist kaum glaublich, daß die in dieser Zeit genannten Götter in der Zeit unmittelbar vorher nicht verehrt worden seien. Sie sind nur nicht nach römischem Ritus durch Stiftung von Weihesteinen geehrt worden. Wenn dies jetzt geschieht, so ist das nicht als ein Vordringen der nationalen Religion anzusehen, sondern im Gegenteil: es ist ein Zeugnis dafür, daß jener römische Ritus sich nun so stark eingebürgert hat, daß er auch auf solche echt germanische Kulte sich ausbreitet, die ihm bis dahin kein Eindringen gestattet haben. Charakteristisch ist für die Steine dieser Zeit, daß meist der Name des Gottes nicht allein steht, sondern die Worte *deus*, *dea*, *di* vorhergehen oder daß die Inschrift die Formel *in honorem domus divinae (in h. d. d.)* enthält, die zuerst auf einem Stein des Jahres 170 (CJRh. 1321) belegt und fast ganz auf die beiden germanischen Provinzen beschränkt ist.

Um die Mitte des dritten Jahrhunderts schwinden die Weihesteine rasch und vollständig.[17]

206. Die germanische Nationalität der Stifter solcher Steine kann durch verschiedene Umstände bezeugt werden. Im günstigsten Fall wird die Herkunft ausdrücklich bezeichnet durch Angabe des Stammes; die Angabe der *civitas*, der Gemeinde, ist dagegen bei der starken Bevölkerungs-

---

[15] Vgl. darüber A. Riese, Zur Geschichte des Götterkultes im rheinischen Germanien, WZ. 17, S. 1—40.

[16] Über den *Hercules Saxanus* siehe unten S. 365.

[17] Über die Gründe vgl. unten S. 409 f.

mischung nur ein sehr unsicheres Zeugnis. In anderen Fällen enthalten die Weihesteine germanische Namen, welche die germanische Nationalität der Dedikanten sichern, sei es nun ein germanischer Name oder Beiname des Gottes, sei es der des Weihenden selbst. Soweit es möglich ist, den germanischen Charakter dieser Namen sicher nachzuweisen, sind sie natürlich von größtem Wert. Bei den nahen Beziehungen, in welchen das Germanische zum Keltischen gerade hinsichtlich der Namengebung steht[18], ist aber in vielen Fällen Sicherheit nicht zu erreichen. Wertvoll sind auch solche Inschriften, bei welchen zwar nicht der Name des Stifters, aber der seines Vaters germanisch ist. Derartige Fälle sind nicht selten.[19] Sie zeigen uns die Familie im Zustand einer gewissen Romanisierung, deren Grad aber nicht überschätzt werden darf; denn es ist bekannt, wie rasch und in welchem großen Umfang Germanen im römischen Dienst sich römische Namen zulegten, ohne im übrigen ihre germanische Nationalität aufzugeben. Der Name bedeutete oft nicht mehr als eine Dekoration.

Aus dem römischen Namen selbst germanische Nationalität zu erschließen, ist schwieriger und unsicher. Man hat dafür einige Beinamen verwertet, welche auf das Aussehen hindeuten, so *Flavus* und *Rufus*, *Candidus* und *Fuscus*, alle auf die Haarfarbe[20] bezüglich. Das wird in den meisten Fällen zutreffen, aber ganz allgemein darf es nicht angenommen werden, da dieselben Eigenschaften auch den Kelten wohl zukamen. Für den Namen *Rufus* ist überdies daran zu erinnern, daß er auch als Cognomen römischer Geschlechter begegnet. Aus Beinamen wie *Audax*, *Severus*, *Probus*, *Verax* usw. germanische Nationalität zu erschließen, wie Bang, a. a. O., S. 21, geneigt scheint,

---

[18] Vgl. z. B. die Zusammenstellungen bei Much, Deutsche Stammeskunde, S. 51.

[19] Vgl. Bang, a. a. O., S. 18 ff. Verdrängung der germanischen Namen durch römische läßt sich auf Inschriften verfolgen; vgl. z. B. die Grabschrift der *Attilia Runa*, WK. 15, S. 182, wo in *Runa* doch jedenfalls noch ein germanischer Frauenname steckt.

[20] Bang, a. a. O., S. 20, fügt den Namen *Niger* hinzu, der doch eher gerade auf nichtgermanische Herkunft schließen läßt.

ist natürlich vorschnell; derartige lobende Epitheta haben mit der Nationalität ihrer Träger keinen Zusammenhang.

Endlich werden als Zeichen germanischer Herkunft Cognomina betrachtet, welche von Gentilnamen abgeleitet sind, wie *Victorius* von Victor, *Candidinius* von *Candidus*. Ihren Ursprung haben sie jedenfalls darin, daß ein Sohn eines *Candidus* z. B. sich *Candidinius* nannte.[21] Diese Sitte der Namengebung nach dem Vater, die gerade in den beiden germanischen Provinzen und Belgien sehr häufig ist, betrachtet man wohl mit Recht als einen vorwiegend germanischen Brauch, aber auch die Kelten kannten dieselbe Art der Namengebung, so daß auch unter den Trägern dieser Namen sich eine erhebliche Zahl Kelten befinden kann. Daß wir im übrigen Keltengebiet solche Namen nicht antreffen, kann nichts beweisen; es wird sich wohl um eine nicht nur lokal begrenzte Erscheinung handeln, sondern auch um eine zeitlich beschränkte Mode, welche jünger ist als die Romanisierung der südlichen Teile Galliens.

Schlüsse aus dem Fundort sind wegen der starken Bevölkerungsmischung sehr unsicher. Schlüsse aus dem Rekrutierungsbezirk haben für die verschiedenen Zeiten sehr verschiedenen Wert. Die Zeit der national geschlossenen Kontingente dauert nur bis zum Bataverkrieg[22]; gerade die schlimmen Erfahrungen, die man damit bei dessen Ausbruch machte, führte eine Änderung herbei, so daß in späterer Zeit eine Truppe einen germanischen Namen führen kann, ohne aus Germanen zusammengesetzt zu sein.

Sind so die Merkmale für die germanische Nationalität ungleichwertig und oft unsicher, so ist doch öfter die Möglichkeit vorhanden, durch Kombination zu einem ziemlichen Grad von Wahrscheinlichkeit zu gelangen. Manche Germanen sind sicher überhaupt nicht zu erkennen, wenn weder Inhalt noch Name ein Kennzeichen enthält; es ist möglich, daß deren Zahl nicht gering ist, für uns müssen sie jedenfalls ausscheiden.

---

[21] M. Bang, Die Germanen im römischen Dienst, S. 18 f.; W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen (Abh. der Gött. Gesellsch. der Wissenschaften, N. F. V, 5, 1904), S. 56 ff.

[22] Bang, a. a. O., S. 31 f.

207. Dank der Tatsache, daß Germanen diesen römischen Ritus angenommen haben, erfahren wir einiges über Verehrung der römischen Götter durch sie, wie über den Kult germanischer Götter, und unter diesen lernen wir eine Reihe von Gestalten kennen, von denen wir überhaupt nur auf diesem Wege etwas erfahren.

Rein römische Religion, bzw. echt römische Elemente der römischen Heeresreligion sind auf Steinen germanischer Stifter vereinzelt mit Sicherheit, in anderen Fällen, in denen deren Nationalität aus den bekannten Gründen nicht völlig sichergestellt werden kann, vermutungsweise zu erkennen. Es handelt sich dabei um Soldaten, welche sich die religiösen Anschauungen ihrer Umgebung vollständig zu eigen gemacht haben.

So finden wir mehrfach Weihesteine an den *Genius* der Centurie. Einen solchen setzt der wahrscheinlich germanische, wenn auch seiner eigentlichen Stammeszugehörigkeit nach nicht näher bestimmbare *custos armorum T. Quietius Peppo* im Jahre 234 zu Mainz.[23]

Bei einem Centurio der leg. XXVI, der dem Genius seiner Centurie in Mainz einen Stein setzte (CIL. XIII, 6682), macht der Gentilname *Mellonius* germanische Nationalität wahrscheinlich.[24]

Mit geringerer Sicherheit ist *M. Appianius Ursulus*, von dem eine Weiheinschrift an den Silvanus Augustus in Oedenburg-Ungarn, Provinz Pannonien, erhalten ist[25], als Germane bezeichnet worden, obwohl das Ubierland seine Heimat gewesen zu sein scheint.

Der Stifter eines in Rough Castle am Wall des An-

[23] CIL. XIII, 6683. Überliefert ist PEPP, woraus jedoch vielleicht auch, mit Ergänzung des zweiten P zu R, *Perpetuus* herzustellen sein könnte. Zu Peppo vgl. Förstemann, I², S. 299; Werle, S. 49.

[24] Er kann Ableitung von einem german. **Mello* sein (vgl. Förstemann, I², S. 1086), aber vielleicht gehört er auch zu einem keltischen *Maelo* (Holder, I, S. 371), und wird deshalb von Holder, a. a. O., S. 540, als keltisch verzeichnet. Die Beschränkung des Namens auf Germanien (vgl. Bang, S. 79, Anm. 651, und S. 80, 82) spricht für Ableitung vom Germanischen. Vgl. auch Werle, S. 47; Schönfeld, S. 158 (zu *Maelo*).

[25] CIL. III, 10940.

toninus Pius gefundenen, der Victoria der Cohors VI Nerviorum geweihten Steines, *Flavius Betto*[26], Centurio der legio XX, ist dagegen wieder mit größerer Wahrscheinlichkeit als Germane zu betrachten.

Am Hadrianswall in Britannien erscheinen auf einigen der *dea (nympha) Coventina* geweihten Steinen mehrere als Germanen bezeichnete Soldaten als Stifter: Manl. Duhus Germanus, Aurelius Crotus Germanus (dieser sogar doppelt) und ein ungenannter civis Germanus.[27] Ob T. D. Cosconianus, Präfekt der Coh. I Batavorum, und Aur. Campester, Veteran der Coh. I Cubernorum, die ebendort derselben Coventina Steine setzten[28], germanischer Herkunft sind, ist unsicher, aber doch wahrscheinlich. Die genannte Göttin selbst, eine Quell-, vielleicht auch Heilgöttin[29], hat jedenfalls nichts eigentlich Germanisches.

Der Centurio der leg. XXII L. Gellius L. filius Celerianus, der im Jahre 204 der Diana Augusta in Seligenstadt einen Stein setzte (CIL. XIII, 6659), wird als Nemeter ausdrücklich bezeichnet.

Dem Juppiter opt. max. weiht ein Soldat derselben Legion, mit dem germanischen Namen *Nanno*[30], im Jahre 206 in Mainz einen Stein (CIL. XIII, 6704).

Und ebenfalls dem Juppiter o. m., daneben dem Genius loci und den Fines ist ein Stein geweiht, den M. Massianius und T. Aurelius *Dosso* in Koblenz am Vinxtbach setzten (CIL. XIII, 7732). Hier ist das Cognomen des zweiten Stifters germanisch[31], während das Gentile des ersten zweifelhaft bleibt

M. Ulpius *Panno* und M. Ulpius *Lellauvo*, Soldaten der leg. XXX, die mit zwei andern zusammen dem Jup-

[26] CIL. VII, 1092; vgl. Bang, S. 85, Anm. 723; Werle, S. 30; Schönfeld, S. 51.

[27] Ephem. ep. III, S. 315, Nr. 187—190.

[28] Ephem. ep. III, S. 316, Nr. 185, 186.

[29] Ihm, bei Pauly-Wissowa IV, 2, S. 1678 f.

[30] Vgl. Werle, S. 48.

[31] Vgl. Förstemann, I², S. 418; Werle, S. 35. — Holder, Altceltischer Sprachschatz, I, S. 1310, verzeichnet den Namen wieder als keltisch; es fehlt aber an sonstigen keltischen Anknüpfungspunkten. Auch der von Holder genannte L. Dossonius Fuscinus war wohl germanischer Nationalität.

piter o. m., dem Genius loci, dem Mars, Hercules und Mercur und den Ambiomarcae zu Remagen einen Stein setzten[32], dürfen bestimmt als Germanen betrachtet werden.[33] Da außer ihnen aber auch zwei Römer als Stifter erscheinen, kann nicht der ganze Inhalt der Schrift für sie in Anspruch genommen werden; vielleicht kommen nur die zwei Götter Hercules und Mercur für sie in Betracht (s. u.).

Ob der Soldat der leg. XXII P. Aelius *Vocco*, von dem wir eine Mithrasinschrift (CIL. XIII, 6362) in Rotenburg am Neckar aus nicht näher zu bestimmender Zeit besitzen, Germane war, wie Bang, S. 83, annimmt, ist unsicher. Der Name könnte keltisch sein.[34]

208. Reichhaltiger ist die Ausbeute an Inschriften, die germanischen Gottheiten gesetzt sind. Solche Gottheiten begegnen uns sicher häufig nur in ihrer interpretatio Romana und sind dann natürlich kaum zu erkennen; germanischer Name des Stifters erlaubt keine Schlüsse, da ja nach den Beispielen, die gerade eben zusammengestellt wurden, die Möglichkeit vorliegt, daß ein Germane echt römische Gottheiten verehrt. Dies ist bei der Beurteilung jener Inschriften im Auge zu behalten, welche die Götter Mars, Hercules, Mercur gemeinsam nennen. Man hat in diesen eine geschlossene germanische Göttertrias erblicken wollen, wobei man sich namentlich auf die Weihesteine der equites singulares stützte, auf welchen eine ziemlich festgeschlossene Gruppe von Göttern[35] in nahezu stereotyper Reihenfolge erscheint, so daß nach

---

[32] CIL. XIII, 7789.

[33] Vgl. Zangemeister, Neue Heidelb. Jahrb. 5, 53, und zu den Namen Förstemann, I², S. 244 u. 1001; Werle, S. 43 u. 49; Schönfeld, S. 152. Keltische Anknüpfung fehlt. Holder hat beide Namen zwar aufgenommen (II, S. 172 u. 927), bezeichnet aber *Lellauwo* selbst als wohl germanisch und setzt zu *Panno* ein Fragezeichen. Mit dem Verweis auf *Haldawo* und *Haldauwonius* ist allerdings nichts anzufangen; denn der *Haldauuo*, auf den sich Zangemeister beruft, ist ein Nervier (vgl. WZ. 11, S. 273; CIL. XIII, 8340).

[34] Vgl. Förstemann, I², S. 1628; Holder, II, S. 424; Werle, S. 62.

[35] v. Domaczewski, a. a. O., S. 20 ff.

der Trias der capitolinischen Gottheiten (Juppiter o. m., Juno, Minerva) jene drei Götter genannt sind, jeder gefolgt von einer der drei Göttinnen Victoria, Fortuna, Felicitas, die dann naturgemäß als eine Trias germanischer Göttinnen aufgefaßt werden mußte.[36] Die ganze Deutung ist sehr zweifelhaft und beruht zum Teil auf der Überschätzung des germanischen Charakters der genannten Truppe.[37] Jedenfalls kann von einer weiblichen germanischen Trias keine Rede sein; für eine solche gibt es im Germanischen nirgends einen Anhaltspunkt und die genannten Göttinnen sind echt römisch.[38] Etwas anders steht es mit der Göttertrias. Eine Dreiheit germanischer Götter wird öfters genannt, so bei Tacitus, in der as. Abschwörungsformel, im Bericht über den Kult zu Upsala usw., aber als eine streng zusammengehörende geschlossene Gruppe werden auch diese drei Götter nirgends aufgefaßt: es sind eben die höchsten Götter der Germanen, die deshalb naturgemäß oft zusammengestellt werden. Ob Mars, Hercules und Mercurius nun in den Inschriften der Gardereiter tatsächlich diese drei höchsten germanischen Götter bedeuten, ist fraglich. Ich glaube, die

[36] Vgl. besonders K. Zangemeister, Zur germanischen Mythologie, NHJb. 5, S. 46 ff.; Wissowa, RdR.[2], S. 86 f.; Riese, WZ. 17, S. 10 f.; Möller, ZfdWortf. IV, S. 113, Anm.

[37] Man hat diese Truppe für vorwiegend germanisch gehalten; vgl. Werle, S. 10. Das ist nicht richtig. Aber einen starken Prozentsatz stellten die Germanen immerhin, einen stärkeren als in irgendeinem anderen Truppenteil (vgl. Bang, a. a. O., S. 86 ff.), und auch in Zeiten, in denen das germanische Element etwas in den Hintergrund trat, hat es jedefalls nie ganz gefehlt. Auf den bei Ihm, Bonn. Jahrb. 83, Nr. 1—15, verzeichneten Matroneninschriften wird ein *Vangio* und ein Nemeter *civis Nemes*, also Vertreter der am Oberrhein vorgeschobenen Germanen, unter den Stiftern genannt (Ihm, Nr. 9, 13 = CIL. VI, 31149, 31171); über die Baet[illegible] (Ihm, Nr. 1) siehe oben S. 316. Auch Bataver sind wahrscheinlich auf den Steinen vertreten; der Stifter der Inschrift Ihm, Nr. 14 von 207 ist vielleicht auf Grund seines Namens Candidinius als solcher anzusprechen; vgl. Siebourg, BJb. 105, S. 93; Anm. 1; dagegen Kauffmann, ZdVfV. II, S. 34, Anm. Andere Germanen auf sonstigen Inschriften dieser Gruppe verzeichnet Bang, a. a. O.

[38] Vgl. Riese, a. a. O., S. 11; Wissowa, a. a. O.

Antwort wird für die einzelnen verschieden ausfallen müssen. Es ist gewiß einleuchtend, anzunehmen, daß bei den langen Götterlisten dieser Steine auf die verschiedenen, in der Truppe vertretenen Nationalitäten Rücksicht genommen wurde, und deshalb nach den römischen Heeresgöttern auch die Götter genannt wurden, die von den nichtrömischen Soldaten verehrt wurden. Aber die Grenze zwischen den römischen und fremden Göttern liegt kaum da, wo sie Zangemeister ansetzt, und ist auch nicht ganz scharf zu ziehen. Für Mars, den römischen Heeresgott κατ' ἐξοχήν germanische Bedeutung anzusetzen, halte ich für ganz verfehlt. Die Germanen der Truppe konnten selbstverständlich dabei an ihren Kriegsgott Tiuz denken, aber der Name ist schwerlich gesetzt worden in der Absicht, diesen zu interpretieren: sind doch unter den Stiftern auch solche Männer, die wieder einen anderen heimischen Kriegsgott verehrten. Anders verhält es sich mit Hercules; dieser erscheint speziell als der Schutzgott der Singularreiter, die ihn, als den Hercules invictus, auf anderen Steinen allein mit Namen nennen.[39] Bei anderen Truppenteilen erscheint er erst im dritten Jh.[40] Da nun Hercules bei den Römern der Schutzgott des friedlichen Verkehrs war[41], und spontaner Übergang zum Kriegsgott hier schwer begreiflich wäre und auch nicht nachweisbar ist, so ist es allerdings naheliegend, anzunehmen, daß er durch die nichtrömischen Elemente der Gardereiter in diese Stellung gerückt worden ist, und zwar werden dies eben die Germanen gewesen sein, die nach den Worten des Tacitus beim Aufbruch zur Schlacht Lieder zu Ehren des „Hercules" sangen. Ich glaube also, daß diesem Hercules der Gardereiter tatsächlich der germanische Gott, der so interpretiert zu werden pflegt, Donar zugrunde liegt, woraus nun natürlich nicht gefolgert werden darf, daß überall, wo später Hercules erscheint, er = Donar zu setzen ist. Für Mercurius ist es dann gleichfalls als wahrscheinlich anzunehmen, daß er zusammen mit dem germanischen Hercules in diese Götterreihe eingetreten ist und den germanischen *Wodan*,

---

[39] Vgl. CIL. VI, 224, 226; bei v. Domaczewski, Nr. 90, 91.
[40] v. Domaczewski, S. 49.
[41] Wissowa, RdR.[2], S. 277 ff.

zugleich auch den entsprechenden keltischen Gott, repräsentiert.[42]

Die Reihenfolge, in der die Götter genannt werden, ist nicht aus der Nationalität, sondern aus dem Stand der Stifter zu erklären. Daß Mars nicht deshalb voransteht, weil er den einst obersten germanischen Gott Tiuz vertritt, wie Zangemeister (S. 51) meinte, ist aus dem Ausgeführten schon klar. Hercules aber steht wegen seiner kriegerischen Bedeutung vor Mercurius. Ganz in derselben Weise erklären sich wohl die Namen und die Stellung auf dem oben besprochenen Stein von Remagen (CIL. XIII, 7789). Auch hier wird Mars der echt römische Kriegsgott sein, und nur hinter den beiden folgenden, Hercules und Mercur, werden die germanischen Götter zu suchen sein.

Beachtenswert ist noch ein Stein aus *El Kántara* in Numidien (CIL. VIII, 2498): *Mercurio et Herculi et Marti sacrum T. Julius Rufus leg. III* wegen der Reihenfolge der Götter. Daß ein Soldat nicht den Mars als ersten nennt, sondern den Mercur, dürfte wohl darin seinen Grund haben, daß in seinem heimischen Kult dieser als der vornehmste Gott galt. In diesem Falle darf auch das Cognomen wohl als Zeichen germanischer Herkunft betrachtet werden. Datieren läßt sich der Stein leider nicht.

Selbstverständlich ist aber nun nicht gesagt, daß überall, wo Hercules und Mercurius gemeinsam genannt werden, darin die germanischen Götter zu erblicken sind. So ist z. B. jener M. Aurelius Decimus, der 283/84 zu Diana *(Ain Zana)* in Numidien dem Juppiter o. m., der Juno und Minerva, dem Sol, Mithras, Hercules, Mars, Mercurius usw. einen Stein setzte (CIL. VIII, 4578), sicher kein Germane.[43] M. Quartinius M. filius, der Stifter eines stadtrömischen, dem Juppiter, Mercur, Hercules, Mars, Camulus, und der Diana Ardvinna geweihten Steines (CIL. VI, 46), ist Nervier. — Hercules und Mercurius auf den Viergöttersteinen als durchaus germanisch zu erklären[44], ist ebenfalls nicht genügend begründet.

---

[42] Vgl. auch v. Domaczewski, a. a. O., S. 47 ff.

[43] Zangemeister, NHJb. 5, S. 54.

[44] So Hertlein, Die Juppitergigantensäulen, S. 146 ff.

Nicht anders steht es natürlich da, wo Hercules oder Mercur allein genannt werden. Sind die Stifter Römer, so sind auch in diesen Göttern die römischen Gottheiten zu erblicken. Und auch nichtrömische, aber nichtgermanische Soldaten, Thraker usw., die sich an den Kult des Hercules gewöhnten, haben in ihm gewiß nicht den germanischen, sondern den römischen Gott erblickt. Ist dagegen der Name des Stifters germanisch, so wird man allerdings nicht nötig haben, an Annahme fremder Gottheiten durch einen Germanen zu denken, wie bei den dem Genius der Centurie und anderen römischen Gottheiten geweihten Steinen, sondern man wird in Hercules oder Mercurius die entsprechenden germanischen Götter sehen dürfen. Inwieweit sie in der Vorstellung des vom römischen Wesen stark beeinflußten germanischen Soldaten römische Färbung erhalten haben, ist eine andere, kaum zu beantwortende Frage; ihr Kern war jedenfalls germanisch.

Ein hierher gehörender Stein ist CIL. XIII, 6400 (vom Heiligenberg bei Heidelberg um 200), dessen Stifter *Valmarus*[45] als germanisch anzusehen ist.

209. Völlig festen Boden finden wir indessen erst mit jenen Inschriften, bei welchen der germanische Charakter des Gottes durch ein Epitheton oder einen Beinamen kenntlich wird. Die wichtigsten solcher Votivsteine sind die Mercuriussteine. Sie geben uns nicht nur einige urkundliche Belege für die lokale Ausbreitung des Kultes, sondern auch einige Anhaltspunkte dafür, wie Wodan damals bei diesen westlichsten Germanen vorgestellt wurde, und teilweise auch, wie seine Kultstätten aussahen. In Betracht kommen die Steine mit den Inschriften Mercurius Hanno, Mercurius Cimbrianus, Mercurius rex und Mercurius Leudisio.

Diese nicht sehr zahlreichen germanischen Mercursteine finden sich vereinzelt über die ganze Rheinlinie zerstreut, wie es auch zu erwarten ist, im Gebiet der Bataver und Ubier, dann in dem der Neckarsueben am Main und Neckar. Ins Gebiet der Vangionen gehören die Steine CIL. XIII, 6156, 6157 vom Roßberg am Glan und

---

45 Vgl. Werle, S. 58; Schönfeld, S. 250 f.

6194 bei Rehweiler am oberen Glan; Germanisches ist an ihnen allerdings nicht mehr zu erkennen.[46]

210. Mercurius Hanno.[47] Eine fragmentarische Inschrift (CIL. XIII, 7781) aus Rohr bei Blankenheim in der Eifel überliefert die Worte:

MERCVRI
OHANNINI,

wahrscheinlich[48] zu lesen: *Mercurio Hannini*. Die Wortform *Hannini* hat jedenfalls germanischen Charakter und läßt sich gut als germanischer Dativ Sg. eines Mask. *n*-Stammes erklären, dessen Nominativ als *Hanno* anzusetzen ist. Dieses Wort wird von Siebs, a. a. O., zu der idg. Wurzel *ken* gestellt und als der Töter erklärt. Er sieht darin den ursprünglichen Namen eines Totengottes. Obwohl das beigebrachte Beweismaterial nicht ganz gleichwertig[49] ist, und auch die Unvollständigkeit der Inschrift die Sicherheit beeinträchtigt, ist die Deutung beachtenswert. Jedenfalls verträgt sie sich gut mit dem, was wir von Wodans ursprünglichem Wesen wissen; sie würde, falls sie richtig ist, einen Beleg dafür ergeben, daß in dieser Zeit (ca. 200?) Wodan tatsächlich noch als Totengott betrachtet wurde.

---

[46] Die Stifter heißen: *Mascinnus, Irduti filius, Q. Seius Postumus, S. Coltius Tasgillus*; sie sind also römisch und keltisch oder romanisiert und keltisiert.

[47] J. Freudenberg, Bonner Jb. 53 (1873), S. 172 ff.; W. Scherer, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad., 1884, S. 577; Wiedemann, Bonner Jb. 92 (1893), S. 272; R. Much, Mercurius Hanno, ZfdA. 35, S. 207 f.; Th. Siebs, Der Todesgott, ahd. Henno Wôtan-Mercurius, ZfdPh. 24, S. 145—157.

[48] Zweifelhaft ist der erste Buchstabe der zweiten Zeile, wo statt O Freudenberg C zu lesen vorzieht; da aber am Ende der ersten Zeile kein Raum für die Dativendung mehr ist, muß an dem O doch wohl festgehalten werden. Dadurch wird die von Freudenberg gewählte Ergänzung *Channinefatium* unmöglich, da der Name dieses Stammes anlautende Tenuis hat.

[49] Ein von F. Vogt, Mitteil. der schles. Ges. f. Volksk. I, S. 45, zur Stütze der Hypothese beigesteuerter Verweis auf „Hunno = Tod“ im schlesischen Kinderlied wurde ebenda, II, S. 45, wieder zurückgenommen.

211. Merçurius Cimbrianus.[50] M. Cimbrianus ist in zwei Inschriften vom Krainberg bei Miltenberg am Main aus den Jahren 190 und 212 belegt (CIL. XIII, 6604 und 6605). Ins Jahr 212 gehörte ein verlorener weiterer Stein (CIL. XIII, 6742), der mit größter Wahrscheinlichkeit die Worte *deo Mercurio Cimbriano* trug und wohl aus Obernburg am Main[51] stammt (vgl. Kauffmann, a. a. O., S. 294). Ein vierter, nicht datierbarer Stein mit der Inschrift *Mercurio Cimbrio* stammt vom Heiligenberg bei Heidelberg (CIL. XIII, 6402), und als fünften will Kauffmann noch den ebenda gefundenen Stein CIL. XIII, 6399: *Mercurio . . Basem* usw., hinzufügen, doch halte ich die Ergänzung *Cimbrio* nicht für richtig, da der verfügbare Raum etwas zu klein ist.[52]

An germanischer Nationalität der hier genannten Cimbern zu zweifeln haben wir kein Recht; es sind wohl Reste des einst großen Cimbernstammes, die hierher versprengt wurden und schließlich in andere Stammesgenossenschaft[53] aufgingen. Die genannten Mercursteine sind nur ein kleiner Teil der Mercursteine, die am Main, Neckar und weiter südlich rechts- und linksrheinisch zahlreich sind. Germanische Stifter haben sicher noch mehrere, aber nur diese lassen es aus dem Beinamen des

[50] Zusammenfassend Kauffmann, ZfdPh. 38, S. 289—297.

[51] Riese, WZ. 17, S. 14, setzt ihn ebenfalls nach Miltenberg. Es kommt nicht so sehr viel darauf an, da beide Orte nur wenige Kilometer auseinander liegen.

[52] Allerdings auch für Zufügung irgendeines andern Namens. Möglich wäre jedoch *Merçurio deo*. Diese Wortstellung ist zwar selten, aber doch zu belegen, z. B. CIL. XIII, 6262, *Fortunae deae*. In erster Linie möchte ich aber die Ergänzung *(Mercurio) regi* in Erwägung ziehen.

[53] In die der Sueben. Auch in jenen Sueben, die zu Caesars Zeit an den Rhein vordringen, waren wohl cimbrische Elemente; darauf weist der Name *Cimberius* eines ihrer Führer (de bell. Gall. I, 37) hin; vgl. Schönfeld, S. 63; Werle, S. 33f., wo aber auch auf Muchs andere Deutung, PBB. 17, S. 215, verwiesen wird. Zur Benutzung des Völkernamens vgl. Werle (Diss.), S. 26. — Über die Neckarsueben, die wir in dieser Gegend anzusetzen haben, vgl. K. Zangemeister, Zur Geschichte der Neckarländer in römischer Zeit, Neue Heidelb. Jb. III, S. 1 ff., und CIL. XIII, 2, S. 224 ff.

Mercur, ein anderer (CIL. XIII, 6400) aus dem Namen des einen Stifters *Valmarus* selbst schließen. Die meisten zeigen einen römischen Beinamen, wie *mercator*, *negotiator*, einige keltische Namen, und zwar enthält sowohl das Heiligtum auf dem Krainberg wie das auf dem Heiligenberg nebeneinander die Steine mit germanischem wie mit keltischem Cognomen des Gottes; dort haben wir den *Mercurius Arvernorix*, hier den *Mercurius Visucius*[54] neben dem *Cimbrianus*. Es ist daraus zu schließen, daß der römisch-keltische und germanische Mercurius- bzw. Wodankult sich außerordentlich nahe standen. Dabei hat jedes der Völker seinen Anteil beigesteuert: die Römer den Namen und die Sitte der Steinsetzung; keltisch[55] und und vor allem germanisch ist aber die Lage des Heiligtums auf einem Berg.

Diese Lage entspricht dem, was spätere Ortsnamen erkennen lassen: die Bezeichnung Wodansberg, Godesberg ist in Deutschland nicht selten; Grimm, Myth. I, 126, verzeichnet mehrere. Von diesen ist linksrheinisch Godesberg bei Bonn, als *Wodenesberg*, *Gudenesberg* urkundlich belegt 947, 973, 1131, 1134, 1265; Caesarius von Heisterbach (VIII, 46) kennt beide Namen.

Alle anderen liegen außerhalb des Gebietes, in welchem römischer Einfluß herrscht, davon in Niederhessen wohl drei: *Wuodenesberg* (urk. 1154) bei Geismar, Niederhessen, jetzt *Gudensberg;* ein Gudensberg bei Erkshausen, Kr. Rotenburg a. d. Fulda und Gudenberg bei

[54] Über *Arvernorix* vgl. Kauffmann, a. a. O., S. 296. Über *Visucius* siehe J. B. Keune, WK. 16, S. 82 ff. Der Stifter des Visuciussteines auf dem Heiligenberg ist Decurio der Civitas der Neckarsueben und der Civitas der Nemeter. Letztere haben den Kult des keltischen Visucius, für den auch andere Steine im Nemetergebiet zeugen, akzeptiert; sie sind in dieser Zeit offenbar stark keltisiert. Auch an den Merkursteinen im Gebiet der Vangionen (CIL. XIII, 6156, 6157, 6194) ist nichts Germanisches mehr zu erkennen.

[55] Keltische Merkurheiligtümer auf Bergen stellt Kauffmann, a. a. O., S. 295, Anm. 3, zusammen. Die an erster Stelle genannten liegen alle im Gebiet der Mediomatriker! Keltisch ist wohl auch der Stein auf dem Stauffenberg bei Baden-Baden. Der Stifter heißt *Pruso* (vgl. auch Werle, S. 49).

Zierenberg (Kassel). Verschiedene ältere urkundliche Belege sind schwer lokal zu bestimmen; zum Teil sind sie vielleicht mit den genannten identisch.

Weiter östlich liegt *Godenesberg* (urk. 1133), jetzt Utzberg, in Thüringen; auch der Wodansberg, den eine Urkunde von Walkenried 1277 nennt, ist wohl dort zu suchen und wird deshalb von E. H. Meyer mit dem Kyffhäuser identifiziert.

Diese Lage der Wodansheiligtümer ist jedenfalls alt. Sie entspricht dem ursprünglichen Wesen Wodans, des alten Wind- und Totengottes. Der Zug des wilden Heeres, das er führt, geht von einem Berge aus und kehrt dahin zurück; die Berge sind die Behausungen der Seelen und ihres Führers. Nationale Helden, wie Kaiser Karl, Barbarossa, Friedrich II. werden in Berge, den Untersberg, Kyffhäuser entrückt. Das waren wohl nicht nur alte Totenberge, wie es für den Untersberg durch Much[56] wahrscheinlich gemacht ist, sondern direkt Wodansberge, und der Entrückte verschmolz mit dem im Berge hausend gedachten Gott. Einzelne Züge der Sage, wie Barbarossas langer Bart oder die um den Berg fliegenden Raben, die Seelenvögel, machen den Parallelismus noch klarer.

Die Lage der Kultstätten weist nun auch deutlicher auf die Heimat des Kultes hin. Sie kann nicht in der norddeutschen Tiefebene, ebensowenig in Dänemark angesetzt werden, sondern ist im Mittelgebirge Westdeutschlands zu Hause, wo uns die Kultstätten zuerst begegnen. Von hier aus verbreitet sich die Kultform, wie wir sehen werden, in andere Gegenden, und so finden wir Wodansberge später im Norden sowohl wie in England.[57] Die Lage der Kultstätten ist beibehalten worden, auch als die ursprüngliche Natur des Gottes, auf welche die Anlage zurückweist, längst hinter neuen Entwicklungsstufen zurückgetreten war. Schon zur Römerzeit ist Wodan-Merkur ja nicht mehr ausschließlich, ja selbst nicht mehr in erster Linie Wind- und Totengott gewesen. Bereits für das erste Jahrhundert ist dies auf Grund der Worte des Tacitus zweifellos festzustellen gewesen; im Laufe des

---

[56] Undensakre — Untersberg, ZfdA. 47, S. 67 ff.
[57] Darüber unten Bd. II.

ersten und zweiten Jahrhunderts ist die Entwicklung in dieser Richtung weitergegangen, zum Teil gewiß durch römische und keltische Vorstellungen beeinflußt. Jedenfalls ist aus dem engen Zusammenhang germanischer und keltisch-römischer Votivsteine, wie aus ihrem gemeinsamen Auftreten in ein und demselben Heiligtum eine Uniformierung des Kultes in der gemischten Grenzbevölkerung zu entnehmen, wie sie sonst nicht wieder bezeugt ist. Der keltische und der germanische Mercurius müssen, wie auch Kauffmann schon angenommen hat, als ziemlich identisch empfunden worden sein. Daraus folgt, daß der germanische Wodan auch jene Eigenschaften gehabt haben wird, welche die deutlich verständlichen römischen Cognomina dem Mercurius auf anderen Steinen dieser Gegend beilegen, wenn sie ihn als *negotiator, mercator, nundinator, viator* Händler und Wanderer bezeichnen. Die Gallier haben ihn bereits zu Caesars Zeit[58] so gekannt. Spätestens im zweiten Jh. wurden auch von den westlichen Germanen dieselben Vorstellungen angenommen, wahrscheinlich reichen sie aber auch bei ihnen bedeutend weiter zurück und haben schon zur Interpretatio Wodans durch Mercur beigetragen (s. o.). Religionsgeschichtlich wichtig ist diese Feststellung besonders deshalb, weil wir sehen, daß eine Reihe von Vorstellungen, die uns später im Norden deutlicher entgegentritt, in ihren Anfängen schon in diese frühe Zeit zurückgeht und auf westgermanischer, nicht speziell nordischer Entwicklung beruht.[59]

212. Auch die überragende Stellung Wodans, die gleichfalls schon auf Grund der Angabe des Tacitus für die westlichen Stämme anzusetzen war, wird für das Ende des zweiten Jahrhunderts nun durch Inschriften bestätigt. So ist aus dem Bataverland eine Inschrift *Mercurio regi (sive Fortunae)* bekannt, die ein Bataver, *Blesio*, Sohn des *Burgio*, setzte.[60] Dieselbe Bezeichnung ist vielleicht auf einer In-

[58] De bell. Gall. VI, 17.

[59] Vgl. auch Kauffmann, a. a. O., S. 297.

[60] *Mercurio regi sive Fortunae Blesio Burgionis filius s. v. l. m.* Im Corp. Inscr. lat. XIII, 2, 2, steht die Inschrift als Nr. 1326* unter den Fälschungen; die Echtheit scheint aber doch

schrift zu Geldern herzustellen[61], und für einen Stein vom Heiligenberg bei Heidelberg ist sie oben vorgeschlagen worden. „Merkur als König" ist eine durchaus unrömische Vorstellung, auch zu den keltischen Anschauungen paßt sie schlecht, zur Entwicklung des germanischen Wodan paßt sie aufs beste. In diesen Zusammenhang gehört nun vielleicht auch der Mercurius Leudisio[62] aus Weisweiler bei Düren. Er ist allerdings nur koniiziert; denn die Inschrift des einzigen Steines, der den Namen zeigt (CIL. XIII, 7859), ist nur fragmentarisch erhalten als

(mer) CVRIOLEVD
(isi) ANOↃAMRT
(ini) AIMPENDIO
(sal) VIPROCVLI.

Im Anfang der Zeilen sind je drei Buchstaben verloren. Der Beiname des Gottes ist jedenfalls germanisch und hängt etymologisch mit **leudi*, hd. *liuti* zusammen. Deshalb hat v. Grienbergers Ergänzung[63] zu *levdisiano* allen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit. Sieht man von der latinisierten Dativendung ab, so kommt man zu dem Nominativ Leudisio, der als nom. agentis zu einem Verbum **leudisjan* „herrschen" gestellt und als „Herrscher" erklärt werden kann.[64] Gestiftet ist der Stein von einer Frau, Amartinia, die gewiß in der Gegend, wo sie den Stein setzte, ansässig war, und dieser, jetzt am Eingange der Kirche zu Weisweiler eingemauert, ist sicher nicht weit davon gefunden worden. Er ist also als ubisch zu betrachten.[65]

---

ohne genügenden Grund angezweifelt worden zu sein. Vgl. auch Werle, S. 30 f.

[61] CIRh. 79.

[62] Vgl. v. Grienberger, ZfdA. 35, S. 391 ff.

[63] Auch Lersch hatte sie aus rein epigraphischen Gründen schon vorgeschlagen.

[64] So v. Grienberger, a. a. O., dagegen faßt er später, ZfdöGymn. 47, S. 1007, den Namen als topisch oder als Ableitung von einem Stammnamen auf.

[65] Deshalb scheint mir v. Grienbergers Auffassung, daß die Form ein german. Dativ auf *-an* + der lat. Endung auf *-o* sei, nicht richtig. Von den westgermanischen Sprachen kennen nur das Ags. und Fries. Dative der schwachen Masc. auf *-an* bzw. *-a*.

213. Die Hercules-Donar-Steine treten an Bedeutung hinter diesen Mercuriussteinen sehr zurück. In der Regel betrachtet man den *Hercules Barbatus*, dem ein tubicen der leg. X., M. Hellius secundus, in der Zeit von Domitian bis Hadrian zu Brohl, Regbz. Koblenz, einen Stein setzte[66], als germanisch. Dies ist aber unsicher; die Annahme stützt sich nur darauf, daß auch im Norden später Thorr als bärtig geschildert wird; aber auch der römische Hercules wird so dargestellt, und der Name des Stifters gibt keinen Beweis für germanische Herkunft.[67] Auch daß der Fundort derselbe ist, wie der der zahlreichen Steine des Hercules Saxanus (s. u.), erweckt Bedenken.

214. Dagegen ist Hercules Magusanus zweifellos germanisch.[68] Er wird auf acht[69] Inschriften und einer Münze des Kaisers Postumus genannt, und zwar sechsmal allein, einmal mit einer Göttin *Haeva* (CIL. XIII, 8705) und einmal mit mehreren anderen Göttern zusammen (Kauffmann, Nr. 6), aber auch hier an erster Stelle. In der Regel heißt die Widmung *Herculi Magusano*, einmal aber (Nr. 4) *Magusano Herculi*. Zeitlich fixieren läßt sich

---

Daß eine friesische Sprachform auf dem Stein erscheint, ist aber ausgeschlossen — das wäre nur möglich, wenn der Stifter ein aus Friesland stammender Soldat wäre. Ich ziehe die Annahme vor, daß die Endung ganz latinisiert ist, statt eines german. **leudisjini* (vgl. *Hannini*). — Die Ergänzung der letzten Zeile der Inschrift stammt von Lersch, ist aber nur eine Vermutung; man könnte ebenso gut etwa *Flavi* lesen.

[66] CIL. XIII, 7694; vgl. Zangemeister, NHJb. 5, S. 55.

[67] Er wird auch von Bang, wie aus seinem Schweigen zu schließen, nicht für einen Germanen gehalten.

[68] Zusammenfassend nach dem Stand von 1890: F. Kauffmann, Hercules Magusanus, PBB. 15, S. 553—562 (dort S. 562 ältere Literatur). Vgl. auch H. Möller, ZfdWortf. 4, S. 112.

[69] Außer den bei Kauffmann verzeichneten sieben Inschriften eine weitere CIL. XIII, 8610: *Herculi Ma(gusano) L. Vib(ius) Castus Immunis Le(gionis) XXX*, abgebildet von P. Steiner, Xanten (= Kataloge West- und Süddeutscher Altertumssammlungen I), 1911, S. 45. — Sehr unsicher ist eine neunte Inschrift (CIL. XIII, 4141), auf der nur IVSA überliefert ist, was man zu *Magusano* hat ergänzen wollen.

außer der Münze des Postumus (ca. 259—269[70]) nur ein Stein (Kauffmann, Nr. 1) auf das Jahr 219. Auch die übrigen dürften der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts angehören. Die Fundorte sind Bonn, Deutz, Xanten?, Rummel (Nordbrabant), Geldern, Westkapelle auf Walcheren, Gegend von Falkirk am Wall des Antoninus Pius in Britannien und endlich Rom. Sechs stammen also aus Niedergermanien, der stadtrömische nennt als Stifter ausdrücklich batavische Reiter; der Stifter des britannischen, ein duplicarius alae Tungrorum, war wohl ein in jenem Truppenteil stehender Bataver oder Friese[71], der Stein von Rummel nennt eine civitas Batavorum. Der germanische Charakter des Gottes ist also nicht zu bezweifeln[72], und darüber hinaus darf er wohl speziell den am Unterrhein ansässigen Stämmen, vorwiegend den Batavern zugesprochen werden. Nur auf der Inschrift Nr. 7 werden noch römische Gottheiten nach ihm genannt. Die Darstellung auf dem Xantener Altar ist allerdings durchaus römisch; er hat dort in der Linken die Äpfel der Hesperiden, in der Rechten die Keule. Auch dies muß als ein deutliches Zeichen dafür betrachtet werden, wie mit der römischen Interpretatio auch römische Vorstellungen um sich greifen, getragen jedenfalls durch die Schablone der römischen Steinmetzen, die ihren Hercules in ganz feststehender Weise darzustellen gewohnt sind.

Der germanische Nominativ des Namens ist wahrscheinlich mit Kauffmann als *Maguso* anzusetzen, schwache Form[73] eines part. perf. (mit Präsensbedeutung) zu *mac*, also der „Starke“, eine für Donar, der als der starke κατ᾽ ἐξοχήν vorgestellt wird, sehr treffende Bezeichnung.

---

[70] Vgl. Mommsen, Röm. Geschichte, V, S. 151, Anm. 1.

[71] Kauffmann, a. a. O., S. 559.

[72] Auch die Münze des Postumus kann nicht dagegen sprechen, wenn man die übrigen Postumusmünzen, welche den Namen des Hercules tragen, vergleicht; siehe Kauffmann, a. a. O., S. 559, Anm. 1.

[73] Mit latinisiertem Dativ. Kauffmann nimmt eine germanische Dativform auf *-an(i)* + *ō* an. Bei dem hauptsächlich batavischen Charakter des Gottes ist diese Flexionsendung, die für *Leudisiano* oben abgelehnt wurde, vielleicht möglich.

Mit Recht ist auch an den späteren nordischen *Magni* erinnert worden.[74]

215. Der Hercules Saxanus[75], von dem wir 28 ihrer Mehrzahl nach aus den Steinbrüchen von Brohl stammende Steine besitzen, ist zweifellos ungermanisch; der Name hängt mit *saxum* zusammen und bezeichnet Hercules als den Schutzgott der Steinarbeiter. Einen *Hercules maliator*, den man auf einem Obernburger Stein (CIL. XIII, 6619) glaubte erkennen zu dürfen und mit dem hammertragenden Donnergott identifizierte[76], gab es wahrscheinlich nicht; zu ergänzen ist *maliatores* und gemeint sind die den Stein stiftenden Arbeiter.

216. An Votivsteinen, auf denen Mars durch ein Epitheton als germanisch charakterisiert wird, besitzen wir zwei.

T. Domitius Vindex, Centurio der leg. XX Valeriana Victrix, setzte dem *Mars Halamardus* einen Stein[77] bei Horn, Prov. Limburg. An germanischem Charakter und Bedeutung des Beinamens der „Männermordende"[78] kann kein Zweifel bestehen; obwohl der Stifter einen durchaus ungermanischen Namen trägt, ist er deshalb wohl als Germane, der Gott als der germanische Kriegsgott zu betrachten. Heimat des Stifters und Alter des Steines sind nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Die Legion selbst lag nur kurz, bis in die Regierungszeit des Claudius, in jener Gegend.[79] In dieser Zeit konnte ein Ger-

[74] v. Grienberger, PBB. 19, S. 527, will den Namen dagegen als keltisch erklären; vgl. auch Holder, II, S. 386.

[75] Zusammenfassend E. H. Meyer, Hercules Saxanus, PBB. XVIII, S. 106—133, wo auch die Inschriften gesammelt sind. Für deutschen Charakter des Gottes, den er *Hercules Saxo* nennt und mit *Saxnôt* in Verbindung bringt, tritt v. Grienberger, ZfdA. 35, S. 396—401, ein. — Vgl. auch Schönfeld, S. 199.

[76] Zangemeister, NHJb. 5, S. 55; dagegen Christ, BJb. 62, S. 49. Vgl. auch Kauffmann, ZfdPh. 38, S. 294, Anm. 2.

[77] CIL. XIII, 8707.

[78] v. Grienberger, ZfdA. 35, S. 388 f.

[79] Sie kam nach der Varusschlacht aus Illyricum an den Rhein und wurde unter Claudius der britannischen Armee zu-

mane irgendeines Stammes, der zufällig in der Legion diente, den Stein setzen. So hohes Alter ist indessen recht wenig wahrscheinlich. Stammt der Stein aus späterer Zeit, in welcher die Legion in ganz anderer Gegend stand, so können wir nur annehmen, daß der Centurio hier seine Heimat hatte, in die er zurückkehrte. Seine Stammeszugehörigkeit bleibt freilich auch so unsicher, da die Bataver nicht so weit südlich reichen — es ist das Land der Baetasier —, und die im dritten Jahrhundert hier vordringenden Germanen nicht einheitlichen Stammes waren. Ein großer Verlust ist der Mangel genauer Zeit- und Stammesbestimmung nicht, da der Stein uns keine Seite des Kriegsgottes zeigt, die nicht allgemein germanisch ist.

217. Wichtiger ist die zweite Inschrift, die den Mars Thincsus[80] mit zwei germanischen Göttinnen zusammen nennt: *Deo Marti Thincso et duabus Alaisiagis Bede et Fimmilene et numini Augusti Germani cives Tuihanti v. s. l. m.* (Dessau 4760). Eine zweite Inschrift: *deo Marti et duabus Alaisiagis et numini Augusti Germani cives*

geteilt. Bis zum Ende des 2. Jahrhs. lag sie dann in Deva (Chester); vgl. v. Domaszewski, BJb. 117, S. 177 ff.; Hübner, bei Pauly-Wissowa, V, 1, S. 259.

[80] Literatur zu Mars Thincsus und den Alaisiagen, außer den Handbüchern: Hübner, Westd. Zeitschr. 3 (1883), S. 120 ff., 287 ff.; W. Scherer, Berl. Sitz.-Ber., 1884, S. 571 ff.; W. Pleyte, Mededeelingen d. Kon. Akad. van Wettenschappen, III, 2, S. 110 ff.; Möller, Westd. Zeitschr. 5, S. 321 ff.; Hoffory, Eddastudien (1889), S. 145 ff.; K. Weinhold, ZfdPh. 21 (1889), S. 1 ff.; Hirschfeld, Westd. Zeitschr. 8 (1889), S. 137, Anm. 49; Heinzel, Wiener Sitz.-Ber., 119 (1889), S. 50 ff.; Hübner, Römische Herrschaft in Westeuropa (1890), S. 57—68; Jaekel, ZfdPh. 22, S. 257 ff.; F. Kauffmann, PBB. XVI, S. 200 ff.; Sievers, PBB. XVI, S. 257 ff.; Siebs, ZfdPh. 24 (1892), S. 433 ff., 456; v. Grienberger, ZfdA. 36 (1892), S. 310, und ZfdöG. 47, S. 1007; Henning, ZfdA. 42 (1898), S. 193; Much, Der altgerm. Himmelsgott (1898), S. 193 ff.; Singer, AfdA. 26 (1900), S. 102, Anm. 1; van Helten, PBB. XXVII, S. 137 ff.; von Handbüchern besonders Mogk, S. 310; R. M. Meyer, AR., S. 186 f. — Die Inschriften finden sich bei Dessau, Inscriptiones latinae selectae, Nr. 4760 und 4761.

Tuihanti cunei Frisiorum Ver . . . Ser . . . Alexandriani v. s. l. m. (Dessau 4761) meint jedenfalls denselben Mars Thincsus. Der erste der Altäre trägt auf der rechten Seite das Relief einer weiblichen Gestalt, zweifellos eine der Alaisiagen darstellend.[81] Außerdem fand man einen wohl zu einem der Altäre gehörenden halbrunden Aufsatz, auf welchem in der Mitte ein bewaffneter Krieger (Mars) mit einem Vogel (Schwan oder Gans) dargestellt ist, rechts und links zwei schwebende Genien.[82]

Beide sich ergänzenden Inschriften sind in England am Hadrianswall zu Housesteads gefunden worden und stammen aus der Zeit des Kaisers Alexander Severus (222—235). Stifter sind Germanen aus der Landschaft Twenthe, zwischen Deventer und der jetzigen preußisch-holländischen Grenze. Sie standen in einer Reitertruppe, die als *cuneus Frisiorum* bezeichnet war; daß sie selbst Friesen waren, ist damit nicht gesagt[83], und auch nicht wahrscheinlich; eher sind sie nach der Lage ihrer Heimat zu den Chamaven oder Batavern zu rechnen.



Abb. 49. Votivstein, dem Mars Thincsus und den Alaisiagen geweiht. (Nach P. Herrmann, Deutsche Myth.², S. 206.)

[81] Abgebildet bei Pleyte, a. a. O., Abb. I.

[82] Bei Pleyte, a. a. O., Abb. III; auch Herrmann, Deutsche Mythologie², S. 208. Zu beiden bildlichen Darstellungen vgl. besonders van Helten, a. a. O., S. 147 f.

[83] Vgl. auch Siebs, ZfdPh. 24, S. 455, Anm. 2, wo auch gezeigt wird, daß der dritte Wochentag in keiner friesischen Mundart nach *Things*, stets nach *Tiuz* genannt ist, während das mndl. *dinghesdach* u. ä. hat.

Demselben Gott, zusammen mit dem gallischen *Belatucadrus* ist vielleicht ein dritter Stein von Brougham Castle unweit Housesteads geweiht, doch ist hier manches so unsicher, daß man besser ganz davon absieht.[84]

Der zu *Thincso* gehörende Nominativ ist als Things, germanisch **þings* oder eventuell **þinhs*[85] anzusetzen. Seine Deutung ist auf verschiedenste Weise versucht worden[86], und ebenso mannigfaltig sind die Deutungen der Alaisiagen.[87] Es handelt sich wesentlich um zwei: van Helten erklärt Things einfach als Krieger und betrachtet die Alaisiagen als zwei Kriegsgenien: „die Schreckende" und „die Gewandtheitverleihende" (a. a. O., S. 141ff.). Doch ist namentlich die Deutung von Things als Krieger sehr problematisch, da für den von van Helten herangezogenen Wortstamm weder in germanischen noch in anderen indogermanischen Sprachen die Bedeutung „kämpfen" wirklich belegt werden kann.

---

[84] Der Wortlaut ist nicht sicher zu stellen. Man liest entweder mit Hübner, Westd. Zeitschr. 3, S. 122, und Römische Herrschaft in Westeuropa, S. 62: *Deo Belatucadro a muro sive Tus Tingso ex cuneum Frisiorum Germanorum.* Oder (Holder, Altcelt. Sprachschatz, I, S. 368): . . *Amuro, Sivitus Tingso* . ., wobei dies die Namen der Dedikanten wären. So auch Bang, S. 54, Anm. 470. Und in der Tat würde bei dem von Hübner angenommenen Wortlaut auf diesem Stein der Dedikant ganz fehlen. Auch *Tus Tingso* wird nicht einheitlich gedeutet; Scherer faßt es (a. a. O.) als *Tius Thingso*, van Helten (a. a. O., S. 145) als **þūs þinhso* „großer Krieger".

[85] Andere denken an einen Nominativ **þinhso* (so van Helten); in Wirklichkeit ist dies, da wir nicht erraten können, wie der Steinmetz den ihm fremden Namen behandelte, kaum sicher zu bestimmen.

[86] Zusammenstellung der Deutungen bei Mogk, S. 316; van Helten, PBB. 27, S. 141 f. — Die bildlichen Darstellungen sind weder zur Deutung des Mars Thincsus noch der Alaisiagen brauchbar, da die weibliche Figur auf dem einen Altar keinerlei Charakteristikum trägt und die Figuren des Aufsatzes den römischen Mars und römische Genien darstellen.

[87] Zusammenstellung bei van Helten, a. a. O., S. 145. — v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1007, bezweifelt überhaupt die germanische Natur des Wortes, nimmt einen keltischen Ortsnamen als Stamm und lateinische Ableitung an und übersetzt die „Alaesischen".

Weit einleuchtender scheint mir trotz allem, was bis jetzt dagegen eingewendet wurde, Zusammenhang mit germ. **þings* Volksversammlung. Weniger sicher ist die zuerst von Heinzel gemachte Zusammenstellung der beiden Alaisiagen mit den bei den Friesen begegnenden beiden Formen des Bodthings und Fimelthings[88], da das Alter dieser Bezeichnungen zweifelhaft ist. Auch die Etymologie der einzelnen Namen bleibt unsicher, ebenso wie die Etymologie der beide Namen zusammenfassenden Benennung Alaisiagai.

Things mag einst eine selbständige Göttergestalt gewesen sein. Die Richtigkeit unserer Auffassung vorausgesetzt, folgt aus der Verwendung seines Namens als Beiname des Mars, daß er schon frühe mit Tiuz zusammengeflossen sein muß. Denn daß der Kriegsgott als solcher zum Gott der Dingversammlung geworden wäre, ist kaum denkbar; sehr leicht verständlich aber ist es, wenn, genau wie Zeus der Schutzherr des Rats und des Marktes geworden ist, auch Tiuz als oberster Gott der Herr der Volksversammlung und implizite der gesamten in ihr versammelten Volksgemeinde wurde. Als solcher hat er den Namen *Things* an sich gezogen. Ob er auch als solcher die beiden Alaisiagen zu Begleiterinnen bekam, muß zweifelhaft bleiben; sie könnten auch erst als Begleiterinnen des Kriegsgottes aufgetreten sein. Als Tiuz zum Kriegsgott geworden war, blieb ihm nicht nur der Name Things, sondern auch dessen Funktion; schließlich war ja die Gesamtheit der in der Volksversammlung vereinten Männer in jener Zeit auch im allgemeinen eins mit der Gesamtheit der Waffenfähigen, und war der Gott im Frieden der Schützer des Volksdinges, so war er im Kriege nicht nur der Gott des Kampfes, sondern auch der Schützer aller rechtlichen Verhältnisse der Truppe.[89]

In welchem geographischen Gebiet Tiuz Rolle und Name des Things gehabt hat, ist nicht genau festzustellen;

[88] Kein Hindernis wäre darin zu sehen, daß die Stifter keine Friesen sind; sie können als Glieder des cuneus Frisiorum von friesischen Kameraden beide Gestalten übernommen haben.

[89] Ähnlich R. M. Meyer, AR., S. 187, der *Thincsus* als den Gott der Heeresgemeinde erklärt.

doch scheint es ziemlich weit gereicht zu haben. Der Name des Wochentages Dienstag wird von Kluge und anderen[90] mit großer Wahrscheinlichkeit als *Thingsestag*, Tag des Gottes Things, erklärt, und da dieser Name im ganzen fränkischen und sächsischen Gebiet herrscht[91], so ist daraus zu schließen, daß diese Stämme den Tiuz als Things gekannt haben; nur so ist diese Übersetzung des *dies Martis* erklärlich. Aber auch im nordischen Gebiet besteht, wenngleich der Name Things dort nicht nachgewiesen werden kann, Beziehung Tyrs zur Volksversammlung.

218. Außer den durch die Inschriften für Mars-Tiuz gesicherten Steinen haben Hettner und neuerdings Hertlein die Juppitergigantensäulen[92] mit germanischen Vorstellungen und dem germanischen Himmelsgott in Verbindung bringen wollen. Die Säulen faßt Hertlein als Wiedergabe von Säulen auf, die nach der germanischen Vorstellung als Träger des Himmels gedacht seien. Juppiter und der Gigant sollen den von dem Erdriesen getragenen Himmelsgott repräsentieren. Eine germanische Vorstellung sei so zweimal dargestellt, einmal in ihrer ursprünglichen Form durch die Säule, und einmal in der Formensprache der römischen Steinmetzen durch die figürliche Gruppe, in welcher der Gott als Vertreter des germanischen Tiuz gelten müsse. Zur Begründung des germanischen Charakters der Vorstellung, wie der Denkmäler selbst, vergleicht Hertlein die

---

[90] Kluge, Etym. Wb., s. v.; vgl. auch Much, Der german. Himmelsgott, S. 193 f.

[91] Vgl. u. a. Grimmsches Wb., II, S. 1120; Middelnederl. Woordenbok, II, S. 209, und van Helten, PBB. XXVII, S. 143, Anm. 2.

[92] Vgl. besonders F. Hettner, Juppitersäulen, Westd. Zeitschr. IV (1885), S. 365 ff.; A. Riese, Die Gigantensäulen, insbesondere die Reiter- und Gigantengruppen, und ihre Literatur seit 1884/85 (Einzelforschungen über Kunst- und Altertumsgegenstände zu Frankfurt a. M.), 1897; F. Hertlein, Die Juppitergigantensäulen, Stuttgart 1910 (mit Bibliographie, S. V); ferner die Besprechungen der letztgenannten Schrift von F. Koepp, Röm.-germ. Korrespondenzbl. V, S. 30 ff., und A. Fuchs, Elsässische Monatsschr. II, S. 472 ff. — Der Vollständigkeit halber erwähne ich, daß Köhl, Westd. Korr.-Bl. 14, § 53, und J. Toutain, Klio II, S. 203, die Gruppe als Kampf Donars gegen einen Riesen aufgefaßt haben.

Säule mit der *Irminsûl*, der *columna universalis* des Rudolf von Fulda, verweist auf Unrömisches in der Darstellung des Gottes und versucht endlich zu zeigen, daß das Verbreitungsgebiet der Säulen germanisch sei. Diese Beweisführung ist aber mißlungen. Es ist nicht geglückt, das Verbreitungsgebiet als wirklich germanisch zu erweisen; denn die in Betracht kommenden Gegenden waren damals zum Teil von Mischbevölkerung bewohnt, zum Teil aber völlig keltisch. Es ist ferner nicht geglückt, germanische Vorstellungen in diesen Denkmälern sicher nachzuweisen; denn das einzige, was mit einiger Wahrscheinlichkeit als germanisch angesprochen werden könnte, die Säule als Kultobjekt — ob gerade auch als Träger des Himmels? — findet auch aus römischem Brauch befriedigende Erklärung, da man in der Kaiserzeit es liebte, Denkmäler auf Säulen aufzustellen.[93] Endlich, was an der Darstellung der Gruppe unrömisch ist, der reitende Juppiter, hat auch im Germanischen keine Entsprechung: der reitende Wodan war damals nicht Himmelsgott und der Himmelsgott Tiuz begegnet nirgends als Reiter. Auch was Hertlein aus einer Betrachtung der Kopfkapitelle der Säulen und der Gottheiten auf den Viergöttersteinen als Stütze für germanischen Charakter der Säulen zu gewinnen glaubt[94], ist recht unsicher.

Da manches Unrömische in der Darstellung zu Keltischem zu passen scheint[95], könnte Wahrscheinlichkeit dafür bestehen, daß die Denkmäler von Kelten jener

[93] Vgl. die Siegessäulen für Traian, Marc Aurel, Antoninus Pius.

[94] Die Köpfe an den Kapitellen stellen nach H. die Tageszeiten dar (*Nox, Matutinus, Meridies, Vespera*) und sollen den Juppiter als Himmelsgott charakterisieren. Die Götter der Viergöttersteine sollen nach ihm die Jahreszeiten in germanischer Vorstellung repräsentieren (siehe S. 127 ff.) und werden von ihm folgendermaßen interpretiert: Juno Regina: **Frouwa*. Mercurius: *Wôdan*. Hercules: *Donar*. Minerva: *Holda*.

[95] So das Rad (Hertlein, S. 33): Juppiter mit dem Rad ist in Gallien nicht selten (vgl. Renel, Les religions de la Gaule, S. 257 ff.). Der eine Juppiterkopf, der nicht römischen Typus zeigt, ist seiner Haartracht nach eher keltisch als germanisch, wenn natürlich auch der Haarknoten nicht unbedingtes Erfordernis eines germanischen Typs ist (vgl. H. Fischer, Der germanische Nodus und Verwandtes, ZfdA. 53, S. 183 ff.).

Gegenden herrühren und keltische Vorstellungen wiedergeben[96], doch scheint mir die „historische Erklärung", nach der die Denkmäler die Überwindung des Germanen-resp. Barbarentums durch einen römischen Imperator darstellen, durch Hertleins Ausführungen[97] keineswegs definitiv erledigt.

219. Sehr zweifelhaften Wert hat ferner die Annahme, daß in einigen auf den Weihesteinen genannten römischen Göttinnen (abgesehen von den schon oben, S. 353, erwähnten) deutsche Gottheiten zu suchen seien. So vermutet Hertlein[98] in der *dea Juno Regina* und der damit gleichbedeutenden *Dea Regina* eine deutsche Göttin, die er **Frouwa* (die Herrin) nennen will, mit der nordischen *Freya* gleichsetzt und schon für die Germanen am Unterrhein ansetzt; ebenso sieht er in der *Minerva* der Viergöttersteine eine deutsche *Holda*.[99] Auch die *Diana Mattiaca*[100] hält er für germanisch, obwohl der Beiname nicht zur Bestimmung der Nationalität der Stifter, sondern nur für die Lokalisierung des Kultes verwertet werden kann; wahrscheinlich liegt römische Interpretatio einer keltischen Göttin *Dirona* oder *Sirona* vor.[101]

220. Besondere Beachtung verlangt die große Zahl der nach römischem Ritus gesetzten Votivsteine, auf welchen selbständige, nicht als Beinamen[102] lateinischer

---

[96] Deshalb denken manche an den keltischen Gott *Taranis (Tanarus)*: vgl. oben S. 278.

[97] S. 64 ff.: Zur Widerlegung der historischen Erklärung. Vgl. dazu auch K. Schumacher, Kataloge des Röm.-german. Centralmuseums I, S. 52 f.

[98] a. a. O., S. 82, 144 ff. Verzeichnis der Inschriften ebenda.

[99] a. a. O., S. 145 f.; vgl. unten S. 380 ff.

[100] CIL. XIII, 7565. — Vgl. a. a. O., S. 63.

[101] So auch Kauffmann, ZfdPhil. 38, S. 296, Anm. 5. Die Annahme dieser Interpretation wird besonders dadurch gestützt, daß Dirona auf Inschriften meist in Verbindung mit Apollo Grannus erscheint; vgl. Holder, Altcelt. Sprachschatz, I, S. 1286 und 2037 ff.

[102] Ein zweifellos germanischer, aber nicht weiter erkennbarer Beiname einer Göttin (Diana?) mit dem Anfang *Mahal* findet sich auf einer Deutzer Inschrift (CIL. XIII, 8491). Verwandt ist wohl der Matronenname *Mahlinehae*, aber hier kann

Götternamen auftretende germanische Götternamen erhalten sind. Sie zeigen völlige Aufnahme des römischen Ritus selbst für Götter, die man nicht bekannten römischen Gottheiten gleichsetzen, bzw. vergleichen konnte. Es ist nun beachtenswert, daß sie zum allergrößten Teil weiblich sind. Die Germanen hatten also damals eine Anzahl weiblicher Gottheiten, offenbar vorwiegend untergeordneter Art, für die es römische Anknüpfung nicht gab. Nur einige wenige finden wir in Verbindung mit den Matronen (s. u.), die meisten sind anderer Art gewesen. Leider verhindert gerade der Mangel an einer römischen Gleichung uns in den meisten Fällen, eine genaue Vorstellung vom Wesen der Gottheit zu gewinnen. Doch glaube ich nicht, daß man zu einem so vollständigen Verzicht kommen muß wie Grienberger, der neuerdings[103] die Mehrzahl dieser Namen als Ableitungen von Orts-, Stamm- und Familiennamen betrachtet, sie also nur deuten will als Bezeichnung von Gottheiten, die an einem bestimmten Ort oder von einer bestimmten Familie verehrt wurden. Da es namenlose Götter damals gewiß nicht gab, müßten wir in diesem Fall neben den adjektivisch aufzufassenden überlieferten Benennungen noch einen richtigen Götternamen erwarten.

Im folgenden sollen diese Gottheiten möglichst nach ihrem Verbreitungsbezirk kurz besprochen werden, wobei von Süden nach Norden gegangen wird.

221. Auf Neckarsueben im britannischen Heer wird eine der *dea Garmangabis*[104] von einer Vexillatio Sueborum in Lanchester (Grafschaft Durham) zur Zeit Gordians III. (238—244) gesetzte Inschrift zurückzuführen sein. Obwohl die Bildung des Namens der Göttin nicht völlig klar ist, zeigt doch der zweite Bestandteil zweifellosen Zusammenhang mit der Wurzel von *geban*, sei es nun, daß ein nomen

er nicht gemeint sein, weil schon zwei Zeilen vorher *Matronis Abirenibus* steht.

[103] ZfdöG. 47, S. 1001 ff.

[104] Hübner, WK. 12, S. 184 ff.; v. Grienberger, ZfdA. 38, S. 190 ff.; G. Kossinna, PBB. 20, S. 282, Anm. 3; F. Kauffmann, PBB. 20, S. 526 ff.; R. Much, Der germ. Himmelsgott, S. 263 f.

agentis **gabî* „Spenderin" vorliegt (Much, a. a. O.) oder ein Concretum **gabis* Reichtum (vgl. Kauffmann, 531), was kaum entschieden werden kann. Zusammenhang mit den Gabiae (s. u.) scheint mir zweifellos. Den ersten Bestandteil befriedigend zu deuten ist bisher nicht geglückt. Aber auch ohne dies ist die Göttin als eine segenspendende deutlich zu erkennen. Weiter können wir nicht gehen. Sie mit irgendeiner anderen zu identifizieren, z. B. mit Nerthus, wie manchmal geschieht, ist untunlich. Segenspendende Gottheiten gab es in größerer Zahl, sie erschienen selbst in Gruppen als wenig persönliche Wesen; aus ihrer Masse haben sich da und dort einzelne herausgehoben, zu denen auch Garmangabis gehört; vgl. unten S. 405.

222. Für die dea *Virođdis*[105], die einmal auf einem Stein bei Kälbertshausen am röm.-germ. Limes genannt wird (CIL. XIII, 6486), kämen ebenfalls suebische Völker als Verehrer in erster Linie in Betracht; aber der Name ist durchaus dunkel und auch germanischer Sprachcharakter höchst unwahrscheinlich.

223. Eine Göttin *Vercana*[106] ist einmal aus dem Gebiet der Nemeter durch eine Inschrift auf einer Brunnenschale aus Ernstweiler bei Zweibrücken und einmal aus Bertrich belegt.[107] Germanischer Charakter der ersten Inschrift wird namentlich durch die Dativendung *-u* sichergestellt.[108] Die Wortbildung widerspricht nicht; als Deutung ist etwa „Wirkerin" annehmbar, wofür gern auf den lautlich entsprechenden Beinamen Ἐργάνη der Athene verwiesen wird. Weiteres wissen wir nicht, jedenfalls verbietet aber der Wortlaut der Inschriften, den Namen nur als Beiname einer anderen Göttin[109] aufzufassen. Es muß

[105] Literatur bei E. H. Meyer, MdG., S. 473.

[106] Vgl. Zeuß, Celt. Grammatik, S. 725; Much, ZfdA. 31, S. 357 f.; R. M. Meyer, AR., S. 401. — d'Arbois de Jubainville faßt den Namen als keltisch und erklärt ihn als Göttin des Zornes; vgl. Holder, II, S. 184.

[107] CIL. XIII, 4511 und 7667.

[108] Bildung mit lat. Suffix, wie v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1007, vermutet, wird dadurch völlig ausgeschlossen.

[109] Etwa Frîja? R. M. Meyer, AR., S. 401.

eine selbständige Gestalt von beschränktem Wirkungskreis gewesen sein, vielleicht eine Sondergottheit, die Schützerin der Steinarbeiten, die dort ausgeführt wurden.[110]

Die mit V. auf der zweiten Inschrift genannte *Meduna* ist uns ganz unklar[111] und kaum germanisch.

224. Dem Ubierland gehört ein Stein von Blatzheim[112] (zwischen Düren und Köln) an mit der Inschrift *Deo Requalivahano Q. Aprianus fructus ex imperio pro se et suis v. s. l. m.* Stifter ist L. Aprianus, Zeit der Stiftung nach Rieses chronologischem Schema[113] um 200. Aus dem Namen, der germanisch als **Requalivaho* anzusetzen wäre, ist mit Sicherheit nur eine Beziehung auf die Finsternis (**rekvaz)* zu entnehmen; dagegen ist der zweite Teil bisher nicht überzeugend gedeutet worden und infolge davon die Bedeutung des ganzen Namens sprachlich nicht klargestellt.[114] Am wahrscheinlichsten ist es jedoch, daß der Name sich weder auf die Dunkelheit des Gewässers (v. Grienberger) noch des Waldes (Kauffmann) bezieht, sondern daß der Gott als ein unterirdischer, als chthonische Gottheit bezeichnet ist. Das bedeutet nicht notwendig einen Totengott, sondern, wenn man die Bedeutung der Adjektiva auf *-ahs* in Betracht zieht, eher den in der Finsternis an Lebenskraft strotzenden[115], also einen Gott der Fruchtbarkeit des Bodens. Dazu paßt auch der Wortlaut der Inschrift, der darauf hindeutet, daß dem Gott Früchte dargebracht wurden; wir haben also wohl den Altar eines Ernteopfers vor uns. Von einer Gleichsetzung mit Wodan, ob-

---

[110] R. M. Meyer, Ark. f. nord. Fil., 23, S. 250.

[111] Stokes und Jubainville deuten sie als Göttin des Mets; vgl. Holder, II, S. 528.

[112] CIL. XIII, 8512. — Vgl. Zangemeister, BJb. 81, S. 78 ff.; Holthausen, ebenda, S. 81; ders., PBB. 16, S. 342 ff.; Much und Schröder, ZfdA. 35, S. 374; v. Grienberger, ZfdA. 35. S. 400 und 36, S. 310, Anm.; Kauffmann, PBB. 18, S. 190 ff.; Roediger, ZfdPh. 27, S. 12 ff.; v. Grienberger, PBB. 19, S. 528; E. H. Meyer, MdG., S. 281. — Zusammenfassend Golther, S. 405 f.

[113] Westd. Zeitschr. 17, S. 18 ff.

[114] v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1001: der Gott, der an einem Ort **Requaliva* verehrt wurde.

[115] Vgl. Schröder, a. a. O.; Roediger, a. a. O.

wohl auch dieser Ernteopfer empfängt, sieht man besser wieder ab.

225. In Köln setzte im Jahre 187 ein Cugerner civis Traianensis der *Dea Hariasa*[116] einen Stein. Trotz nicht ganz klargestellter Namensbildung ist diese jedenfalls als eine Kampfgöttin zu betrachten. Wie aus der Gruppe der Gabiae eine einzelne spendende Gottheit emporwächst, so aus der Gruppe der die Krieger und Heere begleitenden feindlichen und freundlichen übernatürlichen Frauen (der *idisi*, s. o. S. 305) einzelne, die dann als selbständige Gottheiten gelten dürfen.[117] Zu ihnen gehört diese cugernische Gottheit; ebenso auch die *dea Harimella* einer vielleicht von Batavern stammenden Inschrift aus Birrens bei Middeby am Hadrianswall.[118] Die genaue Deutung des Namens bleibt auch hier unsicher. Als dritte gehört in dieselbe Gruppe die *Vihansa*, welcher Q. Catius Libo[119] Nepos, Centurio der legio III Cyrenaica, auf einer Inschrift zu Tongern Schild und Speer weiht.[120] Der hier geübte Brauch ist ganz dem gleichzusetzen, der aus den Steinen der Gardereiter zu erkennen ist. Dem Dank für verliehenen Schutz geben diese drei Steine Ausdruck, von denen der letztgenannte genau wie die Votivinschriften jener Reiter an das Ende der Dienstzeit eines Veterans zu setzen ist. Außer aus der Weihung der Waffen, die der Soldat nun nicht mehr nötig hat, ist dies auch daraus zu schließen, daß der Truppenteil selbst, dem der Stifter angehört, nie in jene Gegend gekommen ist.[121]

[116] CIL. XIII, 8185; vgl. Much, PBB. 17, S. 156 f.; v. Grienberger, ZfdA. 36, S. 308 ff.

[117] R. M. Meyer, AR., S. 159.

[118] CIL. VII, 1065; Much, ZfdA. 36, S. 44 ff.; v. Grienberger, ZfdA. 36, S. 309 f.

[119] Zu diesen Namen siehe Werle, German. Personennamen, S. 44; Schönfeld, S. 155.

[120] CIL. XIII, 3592. — Germanische Nationalität ist zwar weder aus dem Fundort, noch aus dem Namen des Stifters (Werle, S. 9) sicher zu entnehmen; der Name der Göttin gehört aber gewiß zu germ. *wīhan* „kämpfen". Die Bildung ist nicht klar. Meist nimmt man mit v. Grienberger, ZfdA. 36, S. 310ff., Zusammensetzung mit **ansa* „Göttin" an; vgl. auch Schönfeld, S. 264 f.

[121] Vgl. v. Grienberger, a. a. O., S. 312.

226. Im cugernischen Gebiet bei Xanten begegnet die Göttin *Alateivia*, die als eine Heilgöttin zu betrachten sein wird, da der Stein[122] von einem Arzt gesetzt ist.

227. Den Cugernern, vielleicht schon den Batavern, ist auch die Göttin *Vagdavercustis* zuzuweisen, die uns aus fünf Inschriften[123], die ihren Namen mehr oder weniger deutlich enthalten, bekannt ist. Vier davon stammen aus dem nördlichen Teil der Rheinprovinz bzw. dem östlichsten Teil der holländischen Provinz Geldern: nämlich die Bronzeplatte vom Monterberg bei Calcar, zwei Steine aus Rindern und einer aus dem Flüßchen Linge bei Hemmen. Germanische Namen tragen die Stifter, soweit sie uns bekannt sind, allerdings nicht. Indessen läßt sich die germanische Nationalität des Simplicius Super, der den Stein von Hemmen (8805) setzte, auf anderem Weg nachweisen. Er ist decurio einer nach dem keltischen Stamm

[122] CIL. XIII, 8606; Much, PBB. 17, S. 168; Schönfeld, S. 11. — Much, a. a. O., will den Namen als die „Allerleuchtende" erklären und die Göttin als Mondgöttin betrachten; dazu weist er darauf hin, daß auch sonst Mondgöttinnen in Beziehung zur Heilkunde, speziell zur Geburtshilfe, stehen. Aber die Etymologie ist unsicher (vgl. auch Kögel, Lit.-Gesch., I, S. 14). An Verwandtschaft mit den *matres Alaterviae*, die manchmal angenommen wurde (vgl. Ihm, Matronen, S. 20 f.), ist jedenfalls nicht zu denken.

[123] CIL. XIII, 8662 (Bronzeplatte), 8702 (vom Jahre 213), 8703, 8805, sowie ein später gefundener Altar zu Köln (vgl. Poppelreuter und v. Domaszewski, Röm.-germ. Korrespondenzbl., III (1910), S. 1—4, mit Abbildung). Die Namen lauten:

8662 Vage·vercu,
8702 Va(g)daver | custi,
8703 . . ercust | ,
8805 Vagdaver·custi,
Köln: Vagdavercusti.

Man hat bezweifelt, daß auf dem an erster Stelle genannten Stein derselbe Name verstümmelt vorliege (v. Grienberger, ZfdA. 36, S. 315). Indessen ist es durchaus nichts Auffallendes, wenn ein römischer Steinmetz einen ihm so gänzlich fremdartigen Namen einmal fehlerhaft wiedergibt. Auch sonst sind Fehler in Inschriften nichts seltenes (s. Hübner im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, I, S. 645 f.). — Vgl. auch M. Siebourg, BJb. 107, S. 160 ff.

der Vocontier benannten ala Vocontiorum, Kelte muß er deshalb natürlich nicht sein. Diese Ala gehörte zum britannischen Heer, am Niederrhein war ihre Garnison nie; deshalb erklärt sich die Anwesenheit des Decurio in dieser Gegend nur daraus, daß hier seine Heimat ist, in die er zurückkehrt. Auch sprachlich ist gegen den germanischen Charakter der Göttin nichts einzuwenden, wenn wir ihn auch nicht mit Sicherheit zu deuten vermögen.[124]

Der fünfte Stein, besonders wichtig weil er als einziger den Namen in einer keinen Zweifel übrig lassenden Weise wiedergibt, ist in Köln von einem Gardepräfekten T. Flavius Constans wohl um 168 gesetzt worden. Er trägt außer der Inschrift eine Opferdarstellung: ein Priester, drei Ministranten und ein Flötenspieler stehn vor einem Altar, auf welchem ein Brandopfer dargebracht wird. Die Darstellung ist durchaus römisch, zeigt also aufs deutlichste wieder römische Kultformen in Verbindung mit einer germanischen Göttin. Auch der Stifter ist in diesem Fall zweifellos als Römer zu betrachten, der also den Kult der fremden Gottheit angenommen hat. Er muß diese entweder in einer früheren Stellung weiter rheinabwärts kennen gelernt haben oder vielleicht von cugernischen Soldaten, die unter ihm dienten.

Ein Mittel, das Wesen der Göttin genauer festzustellen, besitzen wir nicht. Die Opferdarstellung gibt keinen Aufschluß, der Name, dessen Deutung unsicher ist, ebensowenig. Von einer Identifizierung der Göttin mit Nerthus, wie v. Grienberger annimmt, ist jedenfalls abzusehen.

228. Die zusammen mit Hercules Magusanus auf einem batavischen Stein genannte *Haeva*[125] ist zweifellos ger-

---

[124] v. Grienberger, ZfdA. 35, S. 393 ff., deutet mit sehr geringer Sicherheit den Namen als „die Lebenskraft wirkende“ (aus hypothetischem **vagda* „Bewegung“ und **werkustis* „die Bewirkerin“); vgl. auch ZfdA. 36, S. 314 f. Siebs, ZfdPh. 24, S. 460, will die Trennung, wie sie der Stein von Hemmen (CIL. XIII, 8805) zeigt, beibehalten und deutet mit Fulda (BJb. 61, S. 62 ff.) *Custis* als die Wählerin, und zwar als eine Totenwählerin, Todesgöttin. Aber die Erklärung des ersten Bestandteils des Namens ist zu gezwungen, um annehmbar zu sein.

[125] CIL. XIII, 8705: *Herculi Magusano et Haevae Ulpi Lupio et Ulpia Ammava pro natis v. s. l. m.* — Vgl. Jaekel, ZfdPh. 24,

manisch *(*Haiwa, *Haiwo)*[126], und die sprachliche Verknüpfung mit der Sippe **hîwa*, für die Siebs und Much eintreten, ist ansprechend. Danach wäre die Bedeutung des Namens schlechtweg „Weib" oder „Geliebte", und in der Göttin der Inschrift müßte die Gattin des Hercules Magusanus darunter verstanden werden. Errichtet ist der Stein zum Dank für Kindersegen, was mit ihrer im Namen ausgedrückten Natur trefflich stimmt. Wir dürfen schließen, daß sie auch um Kindersegen angerufen wurde. Mehr ist nicht festzustellen, und es ist wieder ein aussichtsloses Unterfangen, sie mit anderen Göttinnen zu identifizieren: so wollte Jaekel sie mit Nehalennia (s. u.) und Tanfana in eines zusammenwerfen und in ihr die eine Seite der „Istvaeischen Hauptgöttin" erblicken, wofür wir keinen Anhaltspunkt haben. Nicht besser steht es mit der Gleichsetzung mit Sif durch Much; sie ist vom Standpunkt einer historischen Betrachtungsweise nicht diskutierbar, da sie zu sehr an die Zeit erinnert, da man Nordisches und Deutsches kurzerhand gleichsetzte: daraus daß am Niederrhein Donar eine Gattin zugeteilt erhält und Thorr im Norden eine Gemahlin besitzt, folgt nicht, daß sich beide Göttinnen direkt entsprechen oder gar identisch sind.

Ins Ubierland gehört die merkwürdige Inschrift[127] von Pelm (zwischen Trier und Köln) vom Jahre 124 von einem M. Victorius Pollentinus: *Caivae deae* usw. Man hat diese *Caiva* mit der *Haeva* zusammenstellen wollen. Aber die verschiedene Lautgebung befremdet; man müßte annehmen, daß ein germanisches *Ch-* einmal durch *H-*, einmal durch *C*, also beide Male ungenau wiedergegeben worden ist. Außerdem erhebt sich eine chronologische Schwierigkeit, da die Inschrift *Caivae deae* die einzige vor ca. 180 sicher zu datierende Inschrift ist, welche zum Namen das Wort *dea* zufügt. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich,

---

S. 304ff.; Siebs, ZfdPh. 24, S. 458ff.; Kauffmann, AfdA. 20, S. 80; Much, ZfdA. 39, S. 51; Der german. Himmelsgott, S. 249f.; Bruinier, ZfvglSpr. 34, S. 376.

[126] Ganz ohne Not hat Kauffmann Verschreibung statt *Hera* angenommen. Die Deutung *Hebe* (Bruinier, a. a. O.) entfernt sich zu weit vom Schriftbild.

[127] CIL. XIII, 4149.

daß Riese[128] recht hat, wenn er *Caivaedia* als einen Namen betrachtet. Dadurch scheidet der Name für uns aus der Diskussion aus.

229. Eine größere Verbreitung ist beim Kult der *Hludana*[129] nachweisbar. Sie begegnet uns auf fünf Inschriften, von denen drei vom Niederrhein stammen: eine von Birten bei Xanten (CIL. XIII, 8611), eine stark verstümmelte wahrscheinlich aus dem Jahre 197 (CIL. XIII, 8723) von Holtedorn bei Nijmwegen und eine (CIL. XIII, 8661) vom Monterberg bei Calcar.[130] Wichtiger, weil inhaltsreicher, sind die beiden anderen Steine, von denen einer (CIL. XIII, 7964) aus Iversheim bei Münstereifel, der andere (CIL. XIII, 8830) aus Beetgum bei Leeuwarden, Provinz Friesland, stammt.

Sicher zu datieren ist nur der Stein aus Iversheim, der den Kaiser Alexander Severus und seine Mutter Julia Mammaea nennt, also in die Jahre 222—235 fällt, wahrscheinlich sogar in die letzten Jahre der Regierungszeit Alexanders, in welcher dieser am Rhein weilte. Die übrigen Inschriften werden wohl ebenfalls in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts fallen; die bedeutend frühere Datierung der Inschrift von Beetgum auf das Ende des ersten Jahrhunderts durch Zangemeister ist ganz unsicher und kaum haltbar.[131] Es ist deshalb auch nicht eine Wandlung des Namens von älterem *Hludana* zu späterem *Hludena,* wie die Inschriften von Iversheim und vom Monterberg schreiben, festzustellen, sondern es handelt sich nur um mehr oder weniger genaue Wiedergabe eines und desselben Namens, der in germanischer Form jedenfalls *Hluþana* geheißen hat.[132] Stifter des Steines von Beetgum sind

---

[128] Westd. Zeitschr. 17, S. 17.

[129] K. Zangemeister, WK. 8, S. 2 ff.; F. Kauffmann, PBB. 15, S. 559 ff., und 18, S. 134 ff.; Jaekel, ZfdPh. 23, S. 129 ff.; Siebs, ZfdPh. 24, S. 457 ff., und 29, S. 401, Anm. 1. Abbildung des Steines von Beetgum bei Zangemeister.

[130] Vgl. zu dieser K. Helm, PBB. 37, S. 337 f.

[131] Korrespondenbl. d. Westd. Zeitschr. 8, S. 223; dazu Riese, Westd. Zeitschr. 17, S. 20.

[132] Dazu latinisierter Dativ auf *-ae*. Siebs setzt einen Nominativ *Hlude* swf. an; v. Grienberger denkt, ZfdöG. 47,

Fischereipächter, *conductores piscatus*, alle anderen Steine sind von Soldaten gesetzt; man hat danach die Göttin nicht ohne Wahrscheinlichkeit für friesisch erklärt, da nur gerade der in Friesland gefundene Stein von Ortsansässigen herrührt.

Zu einem sicheren Verständnis der Göttin helfen uns diese Inschriften nicht. Verlockend ist es zwar, aus der friesischen Inschrift auf eine Göttin des Meeres zu schließen[133], aber dieser Schluß, den wir, falls wir nur dies eine Zeugnis hätten, zweifellos ziehen würden, wird durch die anderen Zeugnisse korrigiert; denn diese alle, und unter ihnen namentlich der Stein von Iversheim, zeigen, daß von einer solchen Bedeutung der Göttin keine Rede sein kann. Sie muß, da ihr einerseits die Fischer, andererseits die Soldaten *pro salute* des Kaisers und seiner Mutter Steine setzten, eine Göttin von umfassenderem Wirkungskreis gewesen sein. Immer noch ist trotz allen dagegen geäußerten Bedenken ihre Zusammengehörigkeit mit der nordischen *Hlódyn* am wahrscheinlichsten[134], wodurch allerdings nicht viel gewonnen ist, da Hlódyn selbst sehr wenig klar ist. Sie erscheint in spätnordischer Zeit als Beiname der Jǫrd und wird deshalb für eine Erdgöttin gehalten; aber ob das den Kern ihres Wesens trifft, ist zweifelhaft, wie sich auch gegen die etymologische Zusammenstellung mit *hlód* „Erdhaufen (?)" Einwände machen lassen.[135] Unseren deutschen Weihesteinen ist jedenfalls mit der Annahme einer Erdgöttin nicht geholfen. Die richtige Erklärung für *Hludana* wie für *Hlódyn* liegt im Zusammenhang mit Holda und den Holden. Der etymo-

---

S. 1006, offenbar wieder an Ableitung von einem Ortsnamen, was in diesem Fall gewiß abzulehnen ist.

[133] Wofür Siebs, a. a. O., auch die Etymologie (zu Wurzel **klen* „spülen") heranzieht.

[134] Vgl. auch Mogk, S. 358 f. Man nimmt an der Differenz des Stammvokals und an der Verschiedenheit des Suffixes Anstoß. Aber die Stammsilben *hlód* (Dehnstufe) und *hlud* (= *hl̥d* Schwundstufe) sind im Ablaut miteinander sehr wohl möglich, und Verschiedenheit der Bildungssilbe fällt für etymologische Ansätze der Stammsilbe nicht ins Gewicht. Über den zweiten Bestandteil in *Hlódyn* (aus **Hloþawini?*) vgl. Kauffmann, PBB. 18, S. 143.

[135] Vgl. Kauffmann, a. a. O., S. 141 f.

logischen Verwandtschaft ist von sprachwissenschaftlicher Seite nichts entgegen zu halten. Der sachliche Zusammenhang ist der folgende. Bei einem großen Teil der Germanen scheint die Vorstellung der „Holden"[136] existiert zu haben, ursprünglich ein Sammelbegriff dämonischer Wesen, vielleicht seelischen Ursprungs von sehr verschiedenem Wirkungskreis; so spricht man im Volksglauben von Wasserholden, Brunnenholden, die Zwerge erscheinen landschaftlich als Hollen (mit Assimilation *ld* > *ll*), oberdeutsch als Holden. Die Bedeutung der Benennung scheint „gute, freundliche Geister" zu sein[137], doch wurde sie auch wohl euphemistisch von keineswegs freundlichen Wesen gebraucht, wie von den nachtfahrenden Gespenstern in Buch 19, cap. 5, LX, der Decreta des Burchard von Worms: *demonum turba, quam vulgaris stultitia „holdam" vocant.*[138] Aus einer solchen Schar kann wieder wie in anderen Fällen eine oder die andere Einzelgestalt zu selbständigem Wesen emporwachsen.[139]

So ist es psychologisch leicht erklärlich, daß allerdings wahrscheinlich erst in später Zeit[140] die Frau *Holda*

[136] J. Grimm, Myth., I, S. 220 f., 403 f.; E. Mogk, Myth.², S. 278 f.

[137] Ihr Gegenstück sind die ebenfalls bei den meisten Germanen, auch sprachlich, zu belegenden „Unholden". Die etymologische Zusammenstellung der *holden* mit *helan* „verbergen" (Mogk, a. a. O.) halte ich, so bestechend sie scheint, nicht für richtig.

[138] Um diese Benennung des dämonischen Heeres hat sich F. Kauffmann, PBB. 18, S. 149 ff., bemüht. Sicher scheint mir, daß wir es bei *holdam* tatsächlich nur mit einem auf die Gesamtheit, die *turba*, nicht auf ein Einzelwesen zu beziehenden Ausdruck zu tun haben; dagegen halte ich Textänderungen, wie *unholdam*, für ganz unnötig. F. Vogt, Die schlesischen Weihnachtsspiele, S. 102, will *holdam* wieder auf ein Einzelwesen *Holda* deuten und Burchards Angabe aus einer von diesem nicht mehr verstandenen Redensart *mit holdûn faran* ableiten. Einleuchtender scheint es mir, von einer Wendung *mit holdôm* (mit den „Holden") *faran* auszugehen.

[139] F. Vogt, a. a. O., und unten S. 405.

[140] F. Kauffmann, a. a. O., S. 145 ff.; Mogk, S. 279. Vielleicht kommt fremder Einfluß für die Entstehung der Gestalt in Betracht, indes ist sie doch kaum gelehrten Ursprungs.

des Volksglaubens entsteht, und ebenso ist wohl *Hludana*, wenn sie auch nicht mehr als identisch mit Frau Holle betrachtet werden darf, aus der Menge der Holden, vielleicht als deren Führerin emporgestiegen. Sie wurde nach dem Zeugnis der Weihesteine offenbar bei verschiedenen Gelegenheiten wirksam gedacht. Es ist nicht unmöglich, daß die friesischen Fischereipächter sie sich wirklich als Wasserholde vorstellten, was bei den Stiftern des Steines von Iversheim natürlich ausgeschlossen ist. Auch als unterirdische oder im Berge hausende Gottheit kann sie vorgestellt worden sein wie die nord. *Hlódyn*, die auf solchem Wege wohl zur segenspendenden Erdgöttin wird.

230. Der *dea Sandraudiga* setzten die cultores templi in Groot-Zundert, Nordbrabant, einen Stein (CIL. XIII, 8774). Ihre Bedeutung ist uns ganz unbekannt, die Erklärungen[141] ihres Namens als die „sehr oder wahrhaft Reiche" oder als die „Sandröterin", die den roten Sandstein schafft, befriedigen nicht; die Identifizierung mit *Fulla* oder *Nerthus*, die man versucht hat, schwebt in der Luft.

231. Außerordentlich reich ist wieder die Überlieferung für die Göttin *Nehalennia*. Wir haben Nachricht von nicht weniger als 26 ihr gewidmeten Steinen, von denen allerdings zehn vollständig, acht teilweise bei einem Brand der Kirche zu Domburg auf Walcheren im Jahre 1848 zerstört worden sind. Doch sind sie uns in der drei Jahre vor dem Brande erschienenen Ausgabe von L. J. F. Janssen

[141] Vgl. zur ersten Deutung Grimm, GddSpr., S. 588; Much, 35, S. 328; v. Grienberger, ZfdA. 35, S. 389 f. Hier ist das *r* in *sandr* nicht genügend erklärt, während der zweite Bestandteil keine Schwierigkeit machen würde. Zur zweiten Deutung von R. M. Meyer, Ark. f. nord. Fil. 23, S. 249, ist zu beachten, daß die Adjektiva auf germ. *-igs* ursprünglich vorwiegend von Substantiven gebildet sind; ein **raudigs* würde also zunächst „Röte habend" bedeuten als Ableitung von einem hypothetischen **raudî*; sachlich stößt die Deutung auf eine Schwierigkeit, denn die Erkenntnis, daß der Sandstein aus Sand entstanden ist, darf jener Zeit noch nicht zugeschrieben werden. — Über die unhaltbare Annahme, *Sandraudiga* sei eine rein topische Göttin des Fundortes Zundert, vgl. Schönfeld, S. 198.

nebst den Abbildungen erhalten.[142] Mit Ausnahme von zwei Steinen aus Deutz (Kauffmann, Nr. 9, 10) sind alle



Abb. 50. Votivstein der Nehalennia.
(Nach P. Herrmann, Deutsche Mythologie, S. 288.)

bei Domburg auf der Insel Walcheren, wo sie lange im Dünensand vergraben lagen, größtenteils im 17. Jahrhundert

[142] Janssen, De Romeinsche beelden en gedenksteenen van Zeeland, uitgegeven van wege het zeeuwsch genootschap der wetenschapen, Middelburg 1845. Dazu Atlas mit 19 platen. Ältere Literatur findet sich hier S. XII ff. — Die sämtlichen bis 1892 bekannten vierundzwanzig Inschriften sind zusammengestellt und beschrieben bei Kauffmann, PBB. 16, S. 210 ff. Jaekel, ZfdPh. 24, S. 296 f., zählt nur die Altäre ohne Wiedergabe der Inschriften mit Angabe der Nummern in den älteren Publikationen auf, darin noch einige verlorene, die Kauffmann nicht verzeichnet. Vollständiges Verzeichnis der Steine jetzt bei Schönfeld, Wb. d. altgerm. Pers.-Namen, S. 170 f. — An Literatur ist ferner zu vergleichen: Kern, Rev. Celtique, II, S. 10—18; Detter, ZfdA. 31, S. 208; Much, ZfdA. 35, S. 324; Siebs, ZfdPh. 24, S. 459 f.; v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1006; v. Helten, PBB. 27 (1902), S. 144, und 28, S. 530; Mogk, S. 374; R. M. Meyer, AR., S. 399 f.

freigelegt worden. Dort war also zweifellos eine wichtige Kultstätte dieser Göttin. Man bezeichnet sie danach meist als batavisch; der geographischen Lage nach kommen eher die nächsten, südwestlichen Nachbarn (Unterabteilungen?) der Bataver, die Marsaci und Sturii in Betracht.[143] Die beiden rheinischen Inschriften sind wohl von Angehörigen desselben Stammes, die der Kriegsdienst an den Rhein führte, gesetzt worden. Germanischer Charakter der Göttin ist zweifellos, wenn auch, wie wir sehen werden, Nichtgermanen unter ihren Verehrern sind.

Trotz ihrer großen Zahl sind die Inschriften selbst wenig inhaltreich. Außer dem Namen der Göttin und den Namen der Stifter erfahren wir meist nichts. Aber einiges ist doch in hohem Grad beachtenswert: schon das negative Moment, daß unter allen Stiftern kein einziger als Soldat bezeichnet wird.[144] Das kann kein Zufall sein. Auf kaufmännischen Stand weisen dagegen mehrere Angaben. Einer der Stifter (Kauffmann, Nr. 17), M. Secundus Silvanus, nennt sich einen britannischen Kreidehändler und setzt den Stein *ob merces recte conservatas,* für den richtigen Eingang seines Preises. Und ein Kaufmann ist wohl auch T. Calvisius Secundinus, der *ob meliores actus,* d. h. wohl zum Dank für besonders vorteilhafte Geschäfte einen Stein (Kauffmann, Nr. 21) setzt.

Daß ein Gelübde die Ursache der Stiftung war, wird außer durch die Formel V. s. l. m. einmal ausdrücklich gesagt (Nr. 14) *ex voto suscepto.* Mehrfach wird ein Stein *pro se et suis* gestiftet, einmal aber ausdrücklich *pro salute fili sui* (Kauffmann, Nr. 24), was wohl heißen soll: für die Errettung des Sohnes.

Zu den Inschriften treten ergänzend die Abbildungen, die auf 19 Steinen anzutreffen waren und durch Janssen erhalten sind.[145] Die Göttin wird meist auf einem Thron sitzend, nur dreimal stehend, dargestellt, auf neun Steinen

143 Vgl. Much, Stammeskunde, S. 90 f.

144 Dabei sind nur zwei Inschriften am Schluß so defekt, daß man annehmen könnte, dort habe eine solche Bezeichnung noch gestanden.

145 a. a. O.; zwei Abbildungen auch bei Herrmann, Deutsche Mythologie ², S. 288 ff.

ist neben ihr ein Hund, auf 18 Steinen sind Früchte und Fruchtkörbe in verschiedener Anordnung (auf einer oder beiden Seiten der Göttin, in ihrem linken Arm oder im Schoß) dargestellt. Auf den Seiten der Steine sehen wir Füllhörner, auf einigen auch Bäume.

Von der sonstigen Ausgestaltung der Bildwerke ist namentlich von Bedeutung, daß die stehende Nehalennia (auf den Steinen Nr. 1, 3, 15) den linken Fuß auf das Vorderteil eines Schiffes stellt, einmal auch sich zugleich auf ein Ruder stützt.

Ferner ist auf fünf Steinen (Nr. 2, 3, 4, 11, 12) jeweils auf der rechten Seitenfläche Neptun, auf der linken Hercules dargestellt, zum Teil in sehr merkwürdiger Weise: so Neptun einmal wie Nehalennia mit einem Fuß auf dem Schiffe stehend (Nr. 2), sonst mit Dreizack und Delphin, und Hercules gewöhnlich mit Keule und Löwenhaut, einmal aber mit Requisiten einer Opfermahlzeit (Nr. 2: Tisch mit Schweinskopf und Broten) und einmal die Äpfel der Hesperiden pflückend (Nr. 11).

Diese Darstellungen zeigen deutlich römische Züge, nicht nur die Attribute des Hercules und Neptun, die Darstellung der Sage von den Hesperidenäpfeln, sondern auch die Gestalt der Nehalennia selbst, die ganz wie eine der Matronen bzw. wie Isis dargestellt ist. Hund, Füllhorn, Früchte und Ruder sind auch bei den Isisbildern Regel, und zahlreich sind die Abbildungen, welche sie vollständig oder mit einem Fuß auf einem Schiffe stehend zeigen.[146] Selbstverständlich wäre diese Darstellung nicht denkbar, wenn Nehalennia nicht ihrem Wesen nach auf solche Attribute wenigstens teilweise Anspruch hätte, aber schwer ist es zu entscheiden, wieviel ihr davon ursprünglich zukam und wieviel einfach auf Rechnung des römischen Isistypus kommt. Jedenfalls, noch ehe dies beantwortet ist, wird man, wie schon oben geschehen ist, mit Kauffmann als wahrscheinlich schließen dürfen, daß Nehalennia die Göttin ist, die Tacitus mit römischer Interpretation Isis nennt.[147]

---

[146] Kauffmann, a. a. O., S. 220.

[147] Voraussetzung für die Gleichung Isis = Nehalennia ist allerdings die oben S. 309 vorgeschlagene Streichung des Wortes *Sueborum* in Germ., cap. 9.

Schon er hat von einer germanischen Göttin gewußt, die ähnlich wie Isis vorgestellt wurde und deren wichtigstes Attribut, auf das sich ja auch die Interpretatio stützt, ein Schiff war. Wir werden es auch auf diesen späteren Steinen nicht gering achten dürfen.

Auf jenen Denkmälern, auf welchen Nehalennia mit dem Schiff oder in Begleitung von Mercur erscheint (also auf N. 1, 2, 3, 4, 11, 12), ist sie sicher als eine die Schiffahrt schützende Göttin aufzufassen; ich nehme dasselbe an für Stein 17, der von dem britannischen, zweifellos überseeischen Handel treibenden Kaufmann, gesetzt ist, und vermute es ferner für Nr. 24, wo es sich wohl eben um Rettung aus Seenot handelt. So erhalten wir schon acht Inschriften unter 24 mit dieser Beziehung! Dazu stelle man nun den Fundort auf einer der westlichsten Inseln der Rheinmündung direkt am Meer in den Dünen gelegen und hier offenbar von zentraler Bedeutung, so ergibt sich der Schluß, daß in der Beziehung der Göttin zur Seefahrt der Kernpunkt ihrer Natur lag, als zwingende Notwendigkeit. Als eine Göttin des Meeres, der Schiffahrt und des Handels auf dem Meere fasse ich also Nehalennia auf. Was in den Darstellungen dazu nicht stimmt, wird wohl fremd sein. Passend ist noch das Füllhorn insofern, als sie auch die Segenspendende ist, und auch Früchte und Fruchtkorb können ebenso gedeutet werden; der Hund dagegen dürfte lediglich dem entlehnten Isistypus, der zu ihrer Darstellung verwendet wurde, angehören.

Zur Stütze für diese Auffassung der Göttin hat man auch die Etymologie ihres Namens verwertet, in dessen erstem Bestandteil seit Kauffmann, a. a. O., S. 216, meist eine germanische Wurzel *$n\bar{e}u$* „Schiff" gesehen wird. Von diesem Worte wäre der Name eine mit einem doppelten Suffix *-al* + *ennia* gebildete Bezeichnung mit der Bedeutung „zum Schiffe gehörig". Die Erklärung ist sprachlich möglich, aber nicht zwingend.[148] Von anderen Deutungen hat die von Siebs[149] aufgestellte Erklärung, „die Totenbergerin" zu einem urgerm. **nehvaz* (vgl. gr. νέκυς) einigen Anklang gefunden. Für die Erklärung der Göttin selbst

[148] Vgl. Golther, Handbuch, S. 466.
[149] a. a. O., S. 460.

kommt wenig darauf an, welche der Etymologien richtig ist[150], da wir neben schwerwiegenden sachlichen Argumenten auf etymologische Erörterungen bei Götternamen gern verzichten können. Auch wer der Erklärung von Siebs zustimmt, hat nicht nötig, die vorgetragene sachliche Deutung aufzugeben, er wird nur in der Göttin zuerst eine Totengöttin des Meeres, Göttin der im Meere Ertrunkenen erblicken müssen, die von diesem Kernpunkt aus sich zur Göttin der Schiffahrt entwickelt hat.

Auch diese Göttin hat man mit anderen germanischen Göttinnen gleichgesetzt. Jaekel stellte die Gleichung Aiwa = Tamfana = Nehalennia[151] auf, andere (Much, R. M. Meyer) stellten sie auf dem Umweg über Isis der Nerthus gleich, der nordischen *Mardǫll* scheint sie ebenfalls Much wieder auf dem Umweg über Nerthus gleichzusetzen. Alle diese Versuche sind prinzipiell abzulehnen: wo uns verschiedene germanische Götternamen bezeugt sind, müssen wir zunächst verschiedene Götter annehmen, wenn wir nicht wieder alles in einen großen Urbrei vermengen wollen. Es kann sich nur darum handeln, ob solche Götter vielleicht in ihrem Wesen engere Berührungspunkte haben oder nicht. Selbst das ist aber z. B. für Nerthus und Nehalennia nicht zu bejahen.

Spuren des Nehalenniakultes hat man in späterer Zeit finden wollen in dem am Niederrhein aus dem Mittelalter bezeugten Brauch des Schiffsumzugs. Er bestand darin, daß ein festlich geschmücktes Schiff auf Rädern von Ort zu Ort gezogen wurde, wobei überall großer Festjubel herrschte. Einen solchen Umzug aus dem Jahre 1133 schildert ausführlich die Klosterchronik von St. Trond[152],

---

150 Muchs Deutung „die hilfreich Nahestehende" hat kaum eine Wahrscheinlichkeit für sich. v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1006, vermutet auch hier wieder Ableitung von einer Ortsbezeichnung: *Nehalenna* (vgl. *Arduenna*) „Sund" oder „Strand", in welcher er den keltischen Namen der Insel Walchern oder eines Teiles derselben erblickt, und erklärt die Göttin als die „Nehalennische". Vgl. dazu oben S. 373.

151 Die Hauptgöttin der Istvaeer, ZfdPh. 24, S. 289 ff.

152 Hrsg. von R. Koepke, MG. Script. 10, S. 213—448. Über die Sitte vgl. Grimm, Myth., I, S. 237 ff., III, S. 86; Golther, Handbuch, S. 467.

Buch 12, cap. 11—14. Er wurde damals auf Antreiben der Geistlichkeit durch den Grafen von Löwen mit Gewalt unterbrochen, und damit scheint die Sitte dort ihr Ende gefunden zu haben. Auch aus anderen Gegenden Deutschlands besitzen wir Nachrichten über die Umfahrten von Schiffen.[153] Wenn nun auch Berührungspunkte mit anderen kultischen Umzügen bei den Germanen nicht fehlen, so ist doch germanische Herkunft des Brauches und damit Verbindung mit dem Nehalenniakult sehr zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist der Zusammenhang mit den Karnevalsbräuchen römischer Herkunft.

Eine Spur wirklicher Fortdauer des Nehalenniakultes, die freilich auch nicht absolut sicher ist, wird uns in der Bekehrungszeit begegnen.

232. Auf derselben Insel hat man auch einen Votivstein für Neptun und Juppiter gefunden und einen Stein des Hercules Magusanus bei Westkapelle (s. o.), endlich einmal, wie die Nehalennia bei Domburg, eine *dea Burorina* (CIL. XIII, 8775: *deae Burorine quod votum fecit Ilarus pro se et suis*).[154] Die Bedeutung dieser Göttin ist unbekannt, germanisch ist der Name jedenfalls nicht.

---

[153] Z. B. wird es in einem Ulmer Ratsprotokoll von 1530 erwähnt.

[154] Vgl. Ihm, bei Pauly-Wissowa, III, 1, S. 1070; Schönfeld, S. 58.

XIV.

Keltische und keltoromanische Einflüsse.

233. Die Beinflussung der germanischen Religion durch keltische Elemente kann bei der engen Verwandtschaft und jahrhundertelangen Berührung beider Völker sehr weit zurückreichen, doch ist in prähistorischer Zeit nichts genaues festzustellen. Wenn wir bei einem großen Teil der Germanen und der Kelten Galliens die Gestalt des Donnerers *Tanarus-Þunaraz* gemeinsam auftreten sehen, so ist daraus nicht auf eine eigentliche Beeinflussung in bestimmter Richtung zu schließen.

Für ganz unbegründet halte ich die Theorie[1], die ganze Gestalt Wodans sei von den Kelten entlehnt. Ihr widersprechen die tatsächlichen Verhältnisse, vor allem die nahe Verwandtschaft Wodans mit den Gestalten des sogenannten niederen Volksglaubens, während keine keltische Gottheit existiert, die mit Wodan wesens- und namensverwandt wäre — diese beiden Berührungen müßten doch wohl zusammentreffen, um eine Entlehnung wahrscheinlich zu machen.

Das einzige, was an diesen Hypothesen vielleicht stichhaltig sein könnte, ist das, daß die Berührung mit den kulturell höher stehenden Kelten für die Ausgestaltung persönlicher Götter möglicherweise nicht ohne Einfluß geblieben ist.

234. In derselben Zeit, in welcher die römischen Einflüsse bei den Germanen hervortreten, zeigt sich erst bei ihnen auch deutliche Aufnahme keltischer Elemente.

Unter den Stiftern eines in der Nähe von Utrecht bei Vechten gefundenen Steines[2] werden wahrscheinlich ba-

[1] Siehe oben S. 267.
[2] CIL. XIII, 8815.

tavische Fischer genannt: *nautae qui Fectione consistunt.* Die Göttin, der der Stein geweiht ist, heißt *Viradecdis.* Für eine Erklärung derselben bietet das Germanische keine Anhaltspunkte, und anderes weist direkt auf Ungermanisches hin: auf demselben Stein erscheinen auch Tungrer als Stifter, ein anderer derselben Göttin geweihter Stein in Birrens, Schottland, (CIL. VII, 1073) ist von Soldaten aus dem Gau Condrustis[3] (also von Condrusiern) in der zweiten tungrischen Kohorte gestiftet; endlich erscheint auf einem dritten Stein (CIL. XIII, 6761) neben dieser Göttin, hier *Virodactis* genannt, eine gleichfalls germanisch nicht erklärbare Göttin *Lucena.* Nach all dem werden wir in Viradecdis eine Göttin der „belgischen Germanen" Condrusier und Tungrer[4] sehen müssen und schließen, daß die Bataver bei Vechten nicht eine heimische, sondern eine fremde Gottheit durch den gemeinsam mit den Tungrern errichteten Stein geehrt haben.

235. Auch sonst ist wohl der Kult keltischer Gottheiten von Germanen in der Mischbevölkerung der Grenzlande angenommen worden. Es fehlen uns jedoch meist die charakteristischen Kennzeichen, dies festzustellen. Nur die wichtigste Entlehnungserscheinung, die Annahme des Matronenkultes[5] kann genau belegt und verfolgt werden.

---

[3] Vgl. CIL. XIII, 1, S. 574; BJb. 57, S. 25; Müllenhoff, DA. II, S. 196.

[4] So auch Bang, a. a. O., S. 46, Anm. 384, der allerdings die Tungrer zu den Germanen rechnet.

[5] M. Ihm, Der Mütter- und Matronenkultus und seine Denkmäler, BJb. 83 (1887), S. 1—200 (dort auch Verzeichnis der früheren Literatur); M. Ihm, s. v. *Matres,* in Roschers Lexikon, S. 2644 ff. (darin ist die Literatur und das Verzeichnis der Matronennamen bis 1894 ergänzt); M. Siebourg, Zum Matronenkult, WZ. 7, S. 99—116; F. Kauffmann, Der Matronenkultus in Germanien, ZdVfV. 2 (1892), S. 24—46; M. Siebourg, Matronen-Terrakotta aus Bonn, nebst Bemerkungen zum Matronenkultus, BJb. 105 (1900), S. 78—102; H. Lehner, WK. 25, S. 100 ff. — Namenserklärungen versuchen außerdem Much, Germanische Dative aus der Römerzeit, ZfdA. 31, S. 354 ff., und Germanische Matronennamen, ZfdA. 35, S. 315 ff.; v. Grienberger, Niederrhein. Matronennamen, Eranos Vindobonensis 1893, S. 253 ff. — Einzelne nach Erscheinen der genannten zusammen-

Die *Matres* oder *Matronae* sind weibliche Göttinnen, deren Verehrung bei den keltischen Völkern zu Hause ist. Die Frage nach ihrer ursprünglichen Bedeutung ist noch nicht einheitlich beantwortet. Meist werden sie jetzt als örtliche Schützerinnen erklärt[6]; und im großen und ganzen erscheinen sie als solche. Doch scheint diese Wesenseigenschaft nicht die ursprünglichste zu sein und die herrschende Auffassung zum mindesten eine Modifikation im Sinne von Lehners Ausführungen erfahren zu müssen. Danach sind sie nicht Schutzgöttinnen einer beliebigen Örtlichkeit schlechthin, sondern die Schutzgöttinnen einer Familie und ihres Besitzes. So erklärt sich nicht nur der Name *Matres* am besten, der doch bei Gottheiten rein lokalen Charakters zum mindesten gezwungen wäre, sondern auch die häufig vorkommenden Bezeichnungen als *domesticae, paternae, maternae*[7], wozu vielleicht einmaliges *annaneptiae* (s. u.) gehört. Speziellere oder allgemeinere Bedeutungen der Matres als Schützerinnen des einzelnen wie ganzer Völker, des Soldaten in der Fremde, wie des fried-

fassenden Darstellungen gefundene Inschriften sind im Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift und im Römisch-germanischen Korrespondenzblatt publiziert.

Zwischen *matres, matrae* und *matronae* ist kein Wesensunterschied; vgl. Ihm, in Roschers Lex., S. 2465, wo auch die lokale Verbreitung der Bezeichnungen besprochen wird. In Germanien überwiegt die Bezeichnung *matronae* bei weitem.

Über den ursprünglich keltischen Charakter der Matronenverehrung vgl. Ihm, S. 57ff., und in Roschers Lex., S. 2473; dazu Kauffmann, a. a. O., S. 27ff., der indes auch den späteren Anteil der Germanen unterschätzt.

[6] Kauffmann, a. a. O.; v. Grienberger, ZfdöG. 47 (1896), S. 1002f.; Siebourg, a. a. O., S. 87.

[7] Vgl. Lehner, a. a. O.; er verweist auch mit Recht auf das Vorkommen von zwei Matronennamen auf einem Stein bei nur einem Dedikanten, und deutet diese als die *paternae* und *maternae*, die Matres der mütterlichen und der väterlichen Familie des Stifters. Diese Erklärung ist bei den ersten beiden von ihm angeführten Beispielen, in welchen die Namen durch *et* verbunden sind, annehmbar. In den assyndetisch gesetzten Namen *Vatviae. Nersihenae* sehe ich aber einen einheitlichen Begriff. Gemeint sind die Matronen der Ansiedlung im Wasserland an dem Flusse Niers (vgl. Kauffmann, S. 44).

lichen Händlers oder Landmanns erklären sich auch von dieser Grundlage aus sehr leicht.

In den von den Römern besetzten keltischen Ländern wird der Kult der Matres früh romanisiert: wie den römischen Gottheiten werden auch diesen keltischen hier nach römischem Ritus Weihesteine gesetzt, von denen bis jetzt weit über 400 bekannt sind und noch jährlich neue gefunden werden.

Sie werden auf diesen meist zu je drei zusammen sitzend, seltener stehend dargestellt, wobei oft die mittlere kleiner als die übrigen ist. Aber auch andere Unterscheidungsmerkmale begegnen. Im Schoß halten sie vielfach Körbe, die mit Früchten (Obst und Ähren) gefüllt sind, die Matres in Gallien auch Füllhörner.[8] Sie haben also die Attribute der Segen spendenden Gottheiten der Landeskultur.[9] Landschaftliche Unterschiede sind festzustellen.

In dieser Form, also nicht mehr als rein keltische, sondern als keltoromanische Erscheinung, tritt uns der Matronenkult entgegen in Südgallien, Britannien, den Donauländern, Oberitalien, vom übrigen Italien nur in Rom, endlich im linksrheinischen Germanien. Rechtsrheinisch begegnen nur wenige Zeugnisse. Die Stifter der Steine sind Kaufleute, Händler, Freigelassene und vorwiegend Soldaten und Offiziere untergeordneten Ranges. Männer von höherem Rang fehlen fast ganz[10]; der Kult war also in den niedereren Kreisen zu Hause und blieb auf diese beschränkt. Als ein Bestandteil der Heeresreligion vor allem wurde er den Germanen bekannt.

[8] Abbildungen und detaillierte Beschreibung bei Ihm, S. 37f. Reitende Frauen sind als Eponae, nicht als Matres zu deuten (Ihm, in Roschers Lex., S. 2472).

[9] Gewiß sind Füllhorn und Früchte nicht speziell Symbole der weiblichen Fruchtbarkeit, wie Wilke, Einfluß des Sexuallebens auf die Mythologie und Kunst der indoeuropäischen Völker, Mitteil. d. Anthrop. Gesellschaft in Wien 42, S. 6, annehmen will.

[10] Vgl. Siebourg, BJb. 105, S. 91f.; ebenso vereinzelt wie der dort genannte *tribunus militum* ist der *decurio Coloniae Claudiae Augustae Agrippiniensis Acilius Verus*, der bei Gereonsweiler (Kr. Jülich) den *Matronis Berhviahenis* einen Stein setzt; vgl. WK. 25, S. 161.

236. Schwierig ist die Frage zu entscheiden, ob bei den Germanen Vorstellungen existierten, welche diesen keltischen Vorstellungen parallel gingen und deshalb ihnen gleichgesetzt werden konnten. Wer die Matres als rein lokale Schutzgottheiten betrachtet, muß die Frage verneinen. Es kann zwar keinem Zweifel unterliegen, daß die Germanen örtliche Schutzgottheiten kannten — das Fehlen von Weihesteinen im Innern Germaniens beweist nichts dagegen; die fremde Kultform ist nie über die Grenzlande hinausgedrungen —, diese lokalen Schutzgottheiten scheinen aber ganz anderer Art gewesen zu sein. Es ist im späteren Nordgermanien ein sehr beliebter Brauch, Niederlassungen nach wirklichen Göttern zu benennen, die so als Schützer der Ansiedelungen charakterisiert werden. Besondere untergeordnete genii loci gab es selbstverständlich in den Dämonen, aber nirgends finden wir Anhaltspunkte dafür, daß sie als eine Dreiheit mütterlicher Gottheiten vorgestellt worden sind, und auch die *idisi*, denen wir schon im ersten Jahrhundert im Namen *Idisiaviso*[11], dann später öfter begegnen, sind nicht als örtliche Schutzgöttinnen zu erklären.

Allgemeine Schutzgottheiten des einzelnen und seiner Familie gab es natürlich, aber eine Dreiheit schützender Familienmütter läßt sich bei den Germanen — soweit sie nicht keltoromanisch beeinflußt sein können — ebenfalls nicht nachweisen. So ist man berechtigt und gezwungen, zu schließen, daß nicht nur die Form des Matronenkultes, sondern die ganze Vorstellung der drei schützenden Matronen den Germanen ursprünglich fremd war und ihnen tatsächlich erst durch die Berührung mit den Keltoromanen zugekommen ist.[12]

[11] Siehe oben S. 305.

[12] Anders Siebourg, BJb. 105, S. 94, aber ohne genügende Begründung. Wenn auch die von ihm angeführten Inschriften, wie auch ich glaube, wirklich echt germanisch sind, so handelt es sich doch stets um Völker, die in enge Berührung mit den Keltoromanen gekommen sind. — Auch Much, ZfdA. 35, S. 315ff., will die Vorstellung den Germanen von Haus aus zuschreiben; aber auch er vermag keinen Beweis dafür zu geben. Die Stelle bei Beda, De temporum ratione, cap. 13, über den Jahresanfang der alten Angeln in der Nacht, die sie *Modranecht, id*

In welchem Umfang sie diese fremde Vorstellung übernommen haben, ist manchmal unterschätzt, manchmal überschätzt worden. Im allgemeinen ist die Übernahme beschränkt auf die im römischen Sold stehenden Germanen[13], und auch hier war sie wohl mehr eine individuelle als eine Massenerscheinung. Darüber hinaus als im Volke verbreitet ist der Matronenkult nur bei den Germanen nachweisbar, die direkt mit der keltischromanischen Bevölkerung in Berührung kamen und zum Teil auch selbst schon früh romanisiert wurden: vor allen bei den Ubiern links des Mittelrheins, etwa von Bonn bis Xanten, dann bei den gleichfalls mit Kelten stark durchsetzten Nemetern in der Pfalz[14], endlich am Unterrhein in beschränktem Maße bei den Batavern[15] oder anderen am Unterrhein vorstoßenden Völkern.

237. Für die Erkenntnis der germanischen Nationalität der Stifter gelten dieselben Kriterien wie bei den besprochenen Göttersteinen, und es liegen vielfach dieselben Schwierigkeiten vor. Besonders ist zu beachten, daß die geographische Lage des Fundortes wenig beweist, da in den in Betracht kommenden Gegenden, abgesehen vom Ba-

est matrum noctem nennen, ist auch nicht beweiskräftig. Dem Wortlaut nach ist es zwar nicht möglich, anzunehmen, daß Beda an die keltische Urbevölkerung gedacht hat; er sagt ausdrücklich *antiqui Anglorum populi*; aber andererseits enthalten die Worte auch keinen Beweis dafür, daß es sich um echt Germanisches handle. Entlehnung von der keltischen Bevölkerung muß auf Grund der Verhältnisse in den Rheinlanden auch hier als wahrscheinlich gelten, und das um so mehr, als die Benennung *Modranecht* selbst dem Verdacht unterliegt, aus dem Keltischen entlehnt zu sein; vgl. auch Kauffmann, a. a. O., S. 32.

[13] Vgl. oben S. 344f.

[14] L. Grünewald, Matronensteine in der Pfalz, WZ. 25, S. 239—258. Für das Gebiet der Vangionen und Triboker, die nach Tac. Germ. 28 zweifellos ursprünglich Germanen sind, fehlen bisher Denkmäler; denn die verschiedenen Funde in Mainz können natürlich nicht dem Volk der Vangionen zugesprochen werden.

[15] Die gegenteilige Angabe Kauffmanns, im Bataverland gebe es keine Spuren des Matronenkultes, ist nicht richtig; hierher gehören vielmehr die Steine Ihm 335, 337—339. Hinzu kommen noch die Steine der Bataver unter den Gardereitern.

taverland, die Vermengung mit der keltischen Bevölkerung sehr groß war, so daß gewiß viele Steine auf deren Rechnung zu setzen sind. Andererseits sind gewiß ebenso wie bei den Göttersteinen viele Steine von germanischen Stiftern gesetzt, ohne daß wir dies noch zu erkennen vermöchten. Bei einer Reihe von Steinen ist jedoch eine sichere Erkenntnis möglich.

238. So weisen wieder einige Inschriften in ihrem Wortlaut auf germanische Nationalität der Stifter direkt hin. Einen kölnischen Stein weihte ein Julius Secundus, Juli Philtati libertus, den *matribus Suebis . . . euthungabus.*[16] Hier kann kein Zweifel daran bestehen, daß der Dedikant selbst suebischer Herkunft ist, wohl ein freigelassener Kriegsgefangener, der nach dem von ihm angenommenen keltoromanischen Ritus den Schutzgöttinnen des Suebenvolkes den Stein setzt. Fraglich kann nur sein, ob die Vorstellung dieser Schutzgöttinnen nur in ihm lebt oder ob sie auch seinen Volksgenossen zukommt. Letzteres könnte nur der Fall sein, wenn er ein Neckarsuebe war[17]; denn daß weiter entfernte Suebenstämme damals den Matronenkult angenommen hatten, ist ganz unwahrscheinlich. Die Zugehörigkeit zu diesen Neckarsueben wird aber durch den Beinamen *euthungabus* recht unwahrscheinlich, falls dessen Deutung auf die Juthungen richtig ist.[18]

In zwei anderen Inschriften, welche suebische Matronen nennen, liegt die Sache noch weniger klar. CIL. XIII, 8497 (Ihm. 289) vom Jahre 223[18a] gibt über die Nationalität des Stifters Aemilius Primitivus keine Auskunft, er kann aber sehr wohl ein Suebe sein. Die Widmung des

[16] CIL. XIII, 8225. Rhein. Museum 45, S. 639 f.

[17] Vgl. oben S. 358, Anm. 53.

[18] Vgl. v. Grienberger, Korrezpondenzbl. d. WZ. 10, S. 207. — Zu ergänzen wäre in diesem Fall, da am Anfang der Zeile ein Buchstabe fehlt (Korrespondenzbl. d. WZ. 9, S. 250), *Heuthungabus,* was sehr wenig wahrscheinlich ist. Kauffmanns Ergänzung *Reud* . . . (a. a. O., S. 40) ist unhaltbar, da die Reudingi nicht zu den Sueben gehören. Auf Tacitus, der den Begriff der Sueben viel zu weit faßt, darf man sich hier nicht berufen.

[18a] Ihm, Nr. 289 (CIL. XIII, 8497).

Kölner Steines Ihm 273 (CIL. XIII, 8224) *matribus meis Germanis Suebis* stammt von einem Kreidehändler *Verecunius*. Der Name dieses Mannes ist allerdings keltisch, woraus man geschlossen hat, ein Kelte habe den Stein den Schutzgöttinnen gewidmet, die ihn im Suebenland beschützt haben, und an ähnlich zu verstehenden Inschriften fehlt es nicht[19], so daß die Deutung als möglich betrachtet werden muß. Aber der Name kann schließlich nicht allein beweisen. Wie die germanischen Soldaten großenteils römische Namen tragen und römische Namengebung auch bei der Zivilbevölkerung der Grenzgegenden zu finden ist[20], muß auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß infolge des Konubiums keltische Namen in germanische Familien dringen, so daß in diesem Verecunius doch vielleicht ein Mann zu erblicken ist, der trotz seines undeutschen Namens sich noch als Germane und Suebe fühlt.

Die Inschrift CIL. XIII, 8630, deren Herstellung[21] als *Matribus Marsacis paternis sive maternis M. Aurelius Veronius Verus bf. praefecti pro se et suis v. s. l. m.* ich für richtig erachte, deutet klärlich auf Bestehen des Matronenkultes im Gebiet der an der Scheldemündung wohnenden Marsaker. Nicht mit derselben Sicherheit[22] ist CIL. XIII, 8633, *Matribus Trisavis (Frisavis?) paternis* auf deren Nachbarn, die Frisaevonen zu deuten, obwohl die entstellte Namensform — wir sollten zum mindesten *Frisiavis*[23] erwarten — kein unüberwindliches Hindernis ist. Daß Fehler auf Steininschriften nichts Unerhörtes[24] sind, wurde schon oben hervorgehoben.

---

[19] Kauffmann, S. 39; Ihm, S. 340.

[20] Auch in keltischen Familien ist das Eindringen römischer Namen festzustellen; vgl. O. Kaemmel, Kelten und Römer, Germanen und Slawen in den Ostalpenländern, Pol.-anthrop. Revue 4, S. 607 ff.; ferner die Mainzer Inschrift CIL. XIII, 7086; vgl. WK. 14, S. 83.

[21] Th. Bergk, WZ. I, S. 153; Siebourg, BJb. 105, S. 96. Vgl. Schönfeld, S. 30f.

[22] Vgl. Siebourg, a. a. O.; Kauffmann, S. 37.

[23] Oder haben wir eine Ableitung von *Frisi*?; vgl. Schönfeld, S. 94 f.

[24] Vgl. oben S. 377, Anm. 123. Vielleicht liegt ein solcher Fehler auch vor bei der Inschrift CIL. XIII, 8219, die den *matribus pater-*

Diese Inschriften weisen auf Völker, die dem keltischen Gebiet benachbart sind, können also für ursprünglich germanischen Charakter der Matronenverehrung nichts beweisen.

Endlich deutet Ihm 307 (CIL. XIII, 7864) aus der Gegend von Jülich mit den Worten *Matronis Hamavehis* usw. auf die Chamaven, aus deren Stamm die Stifter wohl entsprossen sind, die hier in der Fremde den keltischen Brauch annahmen.[25]

239. Ohne einen solchen direkten Hinweis ist die germanische Nationalität des Stifters auch aus anderem zu entnehmen. Denkbar wäre ein beweisender germanischer Name des Weihenden, aber ein solcher begegnet nirgends, ohne daß daneben andere Merkmale stünden.[26] Der Stifter des Bonner Steines, Ihm 207 (CIL. XIII, 8021) Q. Clodius Marcellinus ist als Germane daran zu erkennen, daß er auch dem Hercules Magusanus einen Stein gesetzt hat.[27]

Unsicher ist es natürlich auch hier wieder, aus dem Truppenteil, der auf einer Inschrift genannt wird, auf die Nationalität des Stifters zu schließen.[28] So ist nichts anzufangen mit einer in Lowther (Cumberland) gefundenen Inschrift *Deabus matribus tramarinis vexillatio Germana* usw. (Ihm 315, CIL. VII, 303), denn diese Truppenbezeichnung ist zu unbestimmt und kann nicht germanische

---

nis Hiannanef- gewidmet ist. Man deutete sie früher auf die Canninefaten, was nur aufrecht erhalten werden kann, wenn im Anlaut ein Fehler vorliegt. Im übrigen ist der Stein verloren und nur in einer Kopie des 17. Jahrhs. vorhanden, so daß auch die Lesung nicht mehr absolut sicher gestellt werden kann.

[25] Schönfeld, S. 125; Kauffmann, a. a. O., S. 35. — Daß es ganz falsch ist, die *matronae Etterahenae* und *Vatviae* mit den Chattuariern und Batavern (!) in Zusammenhang zu setzen, wie Lamprecht, Zeitschr. des Aach. Geschichtsver. 4, S. 230, tut, betont schon Siebourg, a. a. O., § 89, mit Recht; vgl. Schönfeld, S. 81.

[26] Der Name *Unwasar*, wie man auf dem Stein CIL. XIII, 7906 (= Ihm, S. 242), früher las (vgl. v. Grienberger, Korrespondenzbl. d. WZ. 11, S. 199), ist zu streichen; es ist *Annua Sab* zu lesen.

[27] Vgl. oben S. 363f. und Kauffmann, a. a. O., S. 41.

[28] Vgl. oben S. 349.

Nationalität aller der Vexillatio angehörenden Soldaten beweisen.

Auch ob der Soldat *ex classe Germanica*, der den Stein CIL. XIII, 7681 setzte, ein Germane war, ist nicht sicher zu sagen; es ist nicht einmal besonders wahrscheinlich. Als im Jahre 69 der Bataveraufstand ausbrach, dienten allerdings in der germanischen Flotte zahlreiche Bataver, später scheint aber die Verwendung von Germanen in der Flotte im allgemeinen eingeschränkt gewesen zu sein.[29]

Für die Gardereiter ist an das oben S. 353, Anm. 37 gesagte zu erinnern.[30] Die von ihnen gesetzten Matronensteine (Ihm 1—11, 13—15)[31] sind nicht speziell den Germanen unter ihnen zuzuschreiben, obwohl zweifellos in der Reihe der Dedikanten auch hier Germanen sind, die zum Teil als solche auch erkannt werden konnten.

240. In einer großen Zahl von Inschriften ist zwar weder im Inhalt noch im Namen des Stifters ein Hinweis auf dessen Stammeszugehörigkeit enthalten, aber der Beiname, den die Matrone führt, enthält ein Element, das mit größerer oder geringerer Sicherheit[32] als germanisch anzusprechen ist.

Diese Namen sind von sehr verschiedenem Wert. Am unmittelbarsten sind jene zu verwerten, die eine germanische Flexionsendung haben. Wir besitzen davon leider nur drei: *matronis Aflims* (CIL. XIII, 8157 = Ihm 272) neben *m. Afliabus* (CIL. XIII, 8211 = Ihm 282), *matronis* Vatvims (CIL. XIII, 8510. 7892 = Ihm 291, 299) neben *Vatviabus* (CIL. XIII, 7891. 7893. 7884. 7883 = Ihm 297f., 303, 314) und *matronis Saitchamims* (CIL. XIII, 7916) neben *Saithamiabus* (CIL. XIII, 7915).

---

[29] Bang, a. a. O., S. 77.

[30] Es war natürlich ein ganz verkehrter Schluß, wenn man eben aus dem Auftreten der Matres auf diesen Steinen auf germanische Nationalität der Stifter schließen wollte, um so mehr, als nicht die in Germanien überwiegende Bezeichnung *matronae*, sondern *matres* gebraucht ist.

[31] CIL. VI, 31140—31146. 31148. 31149. 31161. 31167. 31171. 31174. 31175. Der Stein CIL. VI, 31139 (Ihm, Nr. 12) nennt zwar die *Campestres Fatae* und *Salutes*, aber keine *matres*.

[32] Bei nicht wenigen muß die Frage, ob keltisches oder germanisches Sprachgut in ihnen steckt, vorläufig offen bleiben.





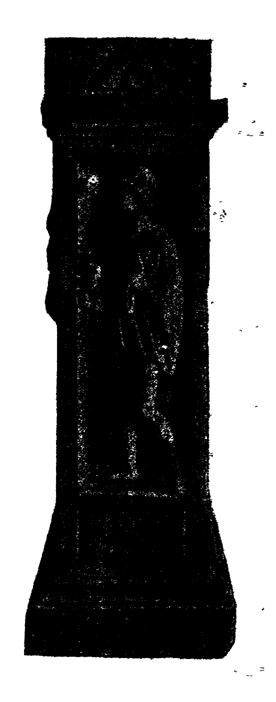


Abb. 51. Matronenstein aus Köln (CIL XIII 8211).
(Nach Bonner Jahrbücher 83, Tafel I.)

Die Formen auf *-ims* sind alte germanische Dative Pluralis.[33] Die Stifter sind durch ihre Namen als Germanen nicht charakterisiert; sie heißen *M. Jullibnius Agilis, T. Julius Vitalis* und *Primus Freiiattonis (filius)*. Den Stifter des dritten Steines hält Kauffmann für einen Gallier, da auch gallische Namengebung vorliegt.[34] Es ist aber auch hieraus nur zu schließen, daß die Familien der drei Dedikanten außer dem keltoromanischen Ritus auch die fremde Namengebung angenommen haben (s. oben S. 348). Im übrigen zeigen gerade die Flexionsformen, daß sie sprachlich noch nicht romanisiert oder keltisiert waren; ja es spricht aus der Verwendung dieser Flexionsendungen an Stelle der sonst durchgehends auftretenden romanischen Endungen ein gewisses starres und zähes Festhalten an der germanischen Sprache.

Für alle drei Namen läßt sich topische Bedeutung wahrscheinlich machen. Die *Vatviae* können die Matres eines Bezirkes an einem Gewässer sein, der Name der *Afliae* hängt wohl mit dem Eifelnamen zusammen. Schwieriger sind allerdings die *Saitchamiae* so zu deuten.[35]

---

[33] Much, ZfdA. 31, S. 354 ff.; Streitberg, Urgerm. Gram., S. 232.

[34] a. a. O., S. 45, Anm. Über *Freiatto* auch Schönfeld, S. 93.

[35] Zu den *Vatviae* vgl. Kauffmann, a. a. O., S. 44, der zeigt, daß die Deutung durch CIL. XIII, 7883 (Ihm, 314) *Matronis Vatviabus Nersihenis* = etwa: „den Matronen des Wasserlandes am Flusse Niers", sehr gestützt wird. — Da die Eifel wohl einen keltischen Namen trägt, liegt in *Aflims* ein Name mit keltischer Wurzel und deutscher Endung vor; zur Gestalt der Wurzel ist der von Kauffmann, a. a. O., S. 45, angeführte urkundliche Beleg von 762 *in pago eflinse* zu vergleichen. — *Saitchamims* stellt Kauffmann zu ahd. *sîta*, aind. *sîtâ* „Furche", avest. *hitha* „Wohnung"; dazu hätten wir eine *-m*-Ableitung mit der Bedeutung „Siedelung, abgegrenzte Wohnstätte". Th. v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1003 ff., nimmt an, die drei Namen bedeuteten die *Matres der Familien der *Aflionen, *Vatvionen, *Saithamonen (= der Leute mit unverletzlichem Zaubergewand). Ebenso deutet er übrigens auch andere Matronennamen als Herleitungen von Familiennamen, S. 1005 f. — Anders Much, ZfdA. 35, S. 316 ff., der in den Namen Nomina agentis auf *-iō* sieht und übersetzt: die Bewässernden, die Fördernden und die Zauber Abwehrenden (siehe darüber auch unten S. 407).

Viel weniger sicher ist die Verwertung von solchen Beinamen, bei welchen der Stamm germanisch, die Endung latinisiert ist. Namentlich gilt dies für die als Bezeichnungen von Orten zu erklärenden Namen, seien sie nun primäre oder sekundäre Ortsbezeichnungen. Beides ist nachweisbar. So weisen die *Gawadiae*[36] wahrscheinlich auf einen Ortsnamen, der mit *wadan* gebildet ist und wohl eine Furt bezeichnet.[37] Die *Arvagastiae* (Ihm 268 = CIL. XIII, 7855) sind die Matres der Familie eines **Arvagastiz* (vgl. *Arbogast*) und deren Ansiedlung.[38]

In beiden Fällen ist es zwar klar, daß die Namenbildung von Germanen herrühren muß, nicht aber, daß der Stifter, der die Namen verwendet, Germane war. Namentlich im ersten Fall haben wir dafür kaum einen Anhalt; im zweiten Fall ist es immer noch eher anzunehmen und bis zu einem gewissen Grade sogar wahrscheinlich, daß der Stifter der Familie jenes **Arvagastiz* noch selbst angehörte, also von Geschlecht ein Germane war. Selbst trug er allerdings bereits die römischen Namen Aulus Vettius Victor. Sicherheit haben wir aber auch in diesem Falle nicht; denn es wäre denkbar, daß die nach dem Namen eines germanischen Besitzers benannte Ansiedlung die Bewohner gewechselt hat, ohne den Namen zu wechseln.

In vielen anderen Fällen ist die sprachliche Deutung an sich schon so schwierig und zweifelhaft, daß keine weiteren Schlüsse darauf gebaut werden können; die große Mehrzahl der auf Orte deutbaren Namen zeigen keltischen Sprachcharakter.[39]

Immerhin genügt das bis jetzt besprochene Material zu der Feststellung, daß tatsächlich Germanen den Kult der Matronen in der von den Kelten geübten Form übernommen haben, und daß sie auch die bei den Kelten herrschende Vorstellung von Matronen als Schutzgöttinnen

---

[36] Ihm, Nr. 295, 296, 301, 302?, 304, 320 = CIL. XIII, 7885—7888, 7894, 8536.

[37] Kauffmann, a. a. O., S. 43, vergleicht *Wetiun* an der Diemel; vgl. auch Ihm, S. 29. Anders Much (siehe unten S. 407).

[38] Kauffmann, a. a. O., S. 43; dagegen Much, ZfdA. 35, S. 320 f.. „die freigebig Spendenden". Zu **Arvagastiz* vgl. Schönfeld, S. 31 f.

[39] Beispiele bei Kauffmann, a. a. O., S. 36 f.

von Geschlecht, Geschlechtsbesitz und Örtlichkeiten kennen. Und ebenso wie die Kelten Matres ganzer Völker nennen, die *matres Treverae* (Ihm 334), *Noricae* (Ihm 338) usw., so hat auch der Germane diese Vorstellung gehabt und verewigt mehrfach inschriftlich die *matronae Suebae*, *Marsacae*, *Hamavae*, *Frisavae*.

241. Damit ist unsere Kenntnis von Matronenkult und -Vorstellung bei den Germanen aber noch nicht erschöpft. Es gibt noch einige wenige Namen, die aus germanischem Material zu erklären sind und mit größerer oder geringerer Sicherheit nicht auf Ortsnamen gedeutet werden dürfen. Die Existenz solcher Namen leugnen Kauffmann und andere durchaus; ich glaube, daß wir trotz allem nicht ganz darum herumkommen; sie anzunehmen. Diese Namen haben eine besonders wichtige Bedeutung: sie stellen nicht nur die germanische Nationalität des Stifters fest, sondern sie zeigen auch eine neue Seite, vielleicht eine Wandlung der Matronenverehrung.

Hierher gehören an erster Stelle die *Gabiae*, die uns neunmal im Dativ *Gabiabus*, einmal als *Alagabiabus*, zweimal mit keltisiertem erstem Bestandteil als *Ollogabiabus* belegt sind.[40] Mit Ausnahme der letzten beiden Belege stammen alle aus dem Ubierland.[41] Man hat auch den Namen dieser Gabiae auf Ortsbezeichnungen beziehen wollen, obwohl eine befriedigende Etymologie nicht zu finden ist.[42] Demgegenüber ist die öfter ausgesprochene[43] Deutung „die

[40] Körber, WK. 15, S. 200 f., faßt umgekehrt *Alagabiae* als teilweise Germanisierung des kelt. *Ollogabiae*. Er betrachtet also den zweiten Bestandteil als keltisch, wozu keine Veranlassung vorliegt.

[41] Sie sind zusammengestellt bei Siebourg, BJb. 105. S. 97 f.; dazu noch CIL. XIII, 8612: *Iunonibus sive Gabiabus M. M. Hilarinius Romanus* (aus Köln). — Verzeichnis der Nummern im CIL. und CIRh. bei Schönfeld, S. 97.

[42] Kauffmann, S. 42, hält Zusammengehörigkeit mit as. *geban*, ags. *geofon* „Meer" für am wahrscheinlichsten.

[43] H. Kern, Germaansche woorden in latijnsche opschriften van den Nederen-Rin (Versl. en Mededeel., Amsterdam 1872), S. 309; Scherer, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad., 1884, I, S. 580;

Gebenden" sehr einleuchtend. Sie wird besonders durch die verstärkte Form *Alagabiae* nahegelegt, die zu dieser Deutung weit besser paßt als zu einer Lokalbezeichnung, obwohl natürlich Ortsnamen möglich sind, die von einem mit *ala-* komponierten Namen abgeleitet sind. Auch die einmal überlieferte Zusammenstellung *Junonibus Gabiabus* macht die lokale Deutung unwahrscheinlich, da die Junones sonst nirgends mit einem lokalen Beinamen begegnen.[44] Die erschlossene Bedeutung „die Spenderinnen" paßt aber auch sachlich sehr gut. Als Schutzgöttinnen der Wohnstätte einer Familie sind die Matronen natürlich auch die Schützerinnen von Äckern, Wiesen usw. und können als solche leicht als Spenderinnen der Gaben des Landbaus aufgefaßt werden. Tatsächlich geschah das auch; dies zeigen die bildlichen Darstellungen aufs. klarste. Warum sollten sie nicht auch einmal so genannt worden sein? Als ein einfaches Epitheton, etwa wie *(matres) domesticae*, möchte ich trotzdem dies *Gabiae* nicht verstehen. Vielmehr sehe ich in ihnen eine Gruppe von Gottheiten, die von Hause aus selbständig sind und erst sekundär, wie die *Suleviae* (s. u.) und *Junones*[45], mit den Matres in Connex treten. Für diese Selbständigkeit spricht namentlich die Tatsache, daß sie nur in fünf Inschriften mit den Matronen, einmal mit den Junones, assyndetisch verbunden sind, einmal aber (CIL. XIII, 8612) selbständig neben den *Junones* und fünfmal, darunter die beiden *Ollogabiae*, ganz allein genannt sind. Da sie ferner durchaus auf ein von Germanen bewohntes Gebiet beschränkt sind und einen germanischen Namen tragen, wenn auch zweimal das Präfix in keltischer Lautgebung erscheint, so sind sie sicher als echt germanisch zu betrachten.

Eine Stütze für diese Auffassung geben andere germanische Gestalten[46], die mit den Gabiae etymologisch ver-

Much, ZfdA. 35, S. 316 f.; ders., Der german. Himmelsgott, S. 262 ff.; Siebourg, a. a. O.

[44] Siebourg, a. a. O., S. 98.

[45] Vgl. die *matres Junones*, Ihm, 66 (CIL. V, 5249), 90 (CIL. V, 3237), 382.

[46] Vgl. auch Much, Altgerm. Himmelsgott, S. 262 f. — Ob die *dea Idban. Gabia* von Bonsdorf, die Siebourg, a. a. O., zu den Gabiae stellt, wirklich dazu gehört, ist nicht sicher,

wandt sind und nicht von ihnen getrennt werden dürfen: die *dea Garmangabis* der Sueben und die *Gefjon* der Nordgermanen, die deutlich als eine Fruchtbarkeit spendende Gottheit erscheint. Das Verhältnis dieser Einzelgestalten zu der Gruppe der Gabiae wird durch religionsgeschichtliche Parallelen erhellt; sie stehen nicht anders nebeneinander als Hludana neben den Holden oder im Griechischen die Charis neben den Chariten, Moira neben den Moiren. Auch das Nebeneinander einer großen mütterlichen Gottheit und der Gruppe der Matres ist ja kaum anders aufzufassen.

242. Ähnliche Bedeutung wie für die *Gabiae* könnte auch für andere Namen, die schwer oder bisher gar nicht lokal erklärt werden konnten, wahrscheinlich werden. Mir scheint dies besonders naheliegend bei den *Aufaniae*[47], für die sich die Erklärung „die Überflußgebenden" nicht schwer ergibt[48], während lokale Deutung nicht recht plausibel gemacht werden kann.[49] Daß der Name germanisch ist, läßt sich nicht bezweifeln; die Stifter tragen allerdings römische Namen, doch ist der Stifter des Steines (Ihm 207) CIL. XIII, 8021 als Germane zu erkennen.[50] Auch die *Aufaniae* begegnen wenigstens dreimal ohne die Bezeichnung *matronae*.

die Lesart selbst zweifelhaft; Zangemeister liest IDBANS (*vix* IDBANS; vgl. CIL. XIII, II, 1, Nr. 7867); vgl. auch ZfdA. 38, S. 191, Anm. Die Lesart *Idbansa* (Holder, II, S. 632) ist sicher falsch. Versuch einer Deutung von *Idban.* bei v. Grienberger, ZfdöG. 47, S. 1004. — Gabiae selbst ist gesichert, so daß ein Zusammenhang nicht unwahrscheinlich ist. — Nicht aufgeklärt ist das Verhältnis zu den zamaitischen (litauischen) Gottheiten: *Gabie, Matergabia, Polengabia, Gabjangja*; vgl. v. Grienberger, Archiv f. slav. Phil. 18, S. 52 ff.; Much, Der german. Himmelsgott, S. 262.

[47] Aufgezählt bei Schönfeld, S. 37; dazu nun noch die Funde bei Nettersheim mit zehn erhaltenen Inschriften; vgl. H. Lehner, Das Heiligtum der Matronae Aufaniae bei Nettersheim, BJb. 119 (1910), S. 301.

[48] Much, a. a. O., S. 317 f.

[49] Kauffmann, a. a. O., S. 41; Ihm, S. 29 f.

[50] Vgl. oben S. 398.

Das Ausbreitungsgebiet der *(matres) Aufaniae* ist das Ubierland von der Eifel bis Bonn und Köln[51], und ein besonderer Glücksfall hat uns bei Nettersheim an der Urft in der Eifel die Reste eines größeren Heiligtums erhalten, das offenbar ein oder vielleicht das Zentrum des Aufanienkultes war. Drei nach Osten geöffnete quadratische Gebäude verschiedener Größe standen dort in einem von einer Mauer umschlossenen Bezirk von 24 Meter im Quadrat. Rings um das größte der Gebäude (von 5,30 m im Lichten) fanden sich die Matronenaltäre, die wohl aus der Zeit von etwa 175—227 stammen.[52] Sie scheinen in einem Säulenumgang gestanden zu haben. Ein weiterer Stein, der ebenfalls die Aufaniae nennt, scheint die Bauinschrift des Heiligtums, ein anderer ebensolcher die Bauinschrift eines der beiden kleineren Tempelchen zu sein. Das Ganze trägt also römischen Charakter; die Germanen, welche den Kult der Aufaniae übten, haben ihn ganz in römischer Form ausgeübt.

In derselben Richtung wie diese Deutung der *Gabiae* und *Aufaniae* bewegt sich Muchs Deutung der *Arvagastiae* als der freigebig Spendenden und der *Afliae* als der Mehrenden.[53] Indessen ist hier die lokale Deutung so naheliegend, daß sie vor Muchs Erklärung unbedingt den Vorzug verdient. Auch gegen Muchs Deutung der *Alaterviae*

[51] Fundorte, außer dem im Text genannten Nettersheim, sind Bonn (CIL. XIII, 8020, 8021), Köln (8213, 8214) und Zülpich (7897, 7920a, 7921, 7922 und 7919, wenn dort ebenfalls *Aufaniabus* zu ergänzen ist; siehe Ihm unter Nr. 445); ferner ist ein Stein (8530) in Bürgel zwischen Neuß und Dormagen gefunden. Außerhalb dieses Gebietes sind nur vier Steine gefunden, jedenfalls herrührend von Ubiern, die den Kult in der Fremde ausübten, nämlich in Wisselingh unterhalb Nymwegen (CIL. XIII, 8724), Mainz (6665), Lyon (1766; die Datierung auf die Jahre 193—196 bei Schönfeld, S. 37, wird im Corpus angezweifelt) und Carmona in Spanien (CIL. II, Suppl., 5413).

[52] Die sicher datierbaren fallen in die Jahre 196—227, Lehner Nr. 3 fällt nach 157, vielleicht aber ebenfalls bedeutend später; bei Nr. 1 und 2 fehlt es an Anhaltspunkten. Die sonstigen Aufaniensteine lassen sich, mit Ausnahme vielleicht von dem zu Lyon gefundenen (siehe Anm. 51), nicht datieren.

[53] a. a. O., S. 316, 320.

(Ihm 378, CIL. VII, 1084) als die „Allkräftigenden“[54] bestehen Bedenken. Vielleicht steckt im zweiten Bestandteil derselbe Name eines Gewässers wie in *Ambitarvius*[55]; dann würde auch dieser Matronenname rein lokale Bedeutung haben.

243. Eine Verbindung des Matronenkultes mit anderen Seiten des Lebens seitens der Germanen möchte ich, solange nicht absolut beweiskräftige Belege dafür vorliegen, nicht annehmen. Einige Inschriften sind auf Ehe und Familie bezogen worden, so von Kern und Much[56] die schon genannten *Gawadiae*, welche aber lokale Deutung zulassen. Grienberger[57] zog die *matres Annaneptiae* zu einem germ. **neftī* und deutete den Namen als nomen agentis mit dem Sinne „die Verschwisternden“ oder „mit Töchtern Beschenkenden“ oder als Adjektiv **ananeftjaz* „blutsverwandt“. Falls die etymologische Zusammenstellung mit **neftî*, der auch Much zustimmt, überhaupt richtig ist[58], wäre jedenfalls die an zweiter Stelle genannte Bedeutung „verwandt“, zu welcher Wendungen wie *matres paternae* usw. zu vergleichen sind, vorzuziehen (s. oben S. 392).

Auch Muchs Deutung[59] der *Saitchamiae* als die „Zauberbannenden“, die wieder auf eine weitere ganz neue Seite der Matres hinweisen würde, ist unsicher und muß hinter der lokalen Erklärung Kauffmanns (s. o.) zurückstehen. Die Deutung der *Vapthiae* (CIL. XIII, 8841) als

[54] a. a. O., S. 320, zu einem Adj. **tervaz* „fest“. — Kögel, AfdA. 19, S. 10, stellt den zweiten Bestandteil zu got. *triu* und übersetzt: *silvestres*. — Ganz abzulehnen ist natürlich die vielfach behauptete Zusammengehörigkeit der *Alaterviae* mit der *dea Alateivia*; vgl. auch Ihm, S. 20.

[55] Vgl. F. Cramer, Der vicus Ambitarvius — sein Name und seine Lage, WZ. 22, S. 274—286.

[56] ZfdA. 35, S. 316.

[57] Korrespondenzbl. d. WZ. 11, Nr. 108; vgl. ZfdöG. 47, S. 1006.

[58] Vgl. auch Much, ZfdA. 35, S. 321; Kauffmann, a. a. O., S. 37, wo der Beiname als keltisch erklärt wird.

[59] ZfdA. 35, S. 321 ff., zu an. *seiðr* (germ. **saiþ*-) und **hamjan* „hemmen“. — v. Grienberger, ZfdöG. 47, faßt den Namen als Ableitung von einem mit **saiþ* „Zauber“ gebildeten Familiennamen, siehe oben S. 401, Anm. 35.

„Hüterinnen"[60] würde zwar besser zu dem allgemeinen Charakter der Matres passen, aber hier sind vielleicht Zweifel an der Richtigkeit der Überlieferung am Platz.[61]

244. Auf mehreren Steinen der Gardereiter[62] werden außer den Matres und anderen verwandten Gottheiten (*Fatae, Campestres, Eponae*) auch die *Suleviae*[63] genannt, und zwar stehen sie, außer CIL. XIII, 31161, stets unmittelbar hinter den Matres. Ein Beiname dieser ist darin nicht zu erblicken; vielmehr sind die Suleviae ursprünglich selbständige Gottheiten. Selbständig genannt werden sie auf zwölf weiteren Inschriften, unter denen sich ein Votivstein eines decurio der *ala prima Cannanefatium* findet.[64] Selbständig treten sie auch auf dem Weihestein jenes vermutlich batavischen Candidinius (Ihm 14) auf: *matribus paternis et maternis meisque Sulevis*.[65] In anderen Inschriften scheinen sie mit den Matres in Konnex getreten. Mit Sicherheit ist dies aus einem Stein aus Colchester[66] zu schließen, auf welchem *matribus Sulevis*, genau wie etwa *matribus Afliabus* und andere, als ein Begriff erscheint. Aus den Steinen der Gardereiter ist dasselbe nicht mit gleicher Sicherheit zu schließen, da die Aufzählung der Gottheiten dort überhaupt assyndetisch ist. Beachtung verdient aber doch die Tatsache, daß auf zwei Steinen[66a], auf welchen die *Suleviae* fehlen, auch die Matres

---

[60] a. a. O., S. 318. — Möller, ZfdA. 25, S. 118, „die Webenden".

[61] Siehe auch Ihm, S. 19.

[62] CIL. VI, 31140—42, 31145—46, 31148—49, 31161, 31171, 31174/5, und Ephemeris Epigr. VII, 844.

[63] Vgl. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis, Bonn 1886, und derselbe, WZ. VII, S. 99 ff., BJb. 105, S. 90.

[64] Baumann, WZ. 25, S. 427 (Ladenburg). Die übrigen sind bei Ihm, Nr. 17, 18, 105, 107, 127, 155, 194, 285 und vielleicht 440, ferner Körber, WZ. 15, S. 6 f.; Riese, WZ. 25, S. 180 f.

[65] Mommsen und Sieburg (a. a. O., S. 99) ziehen auch hier jedoch die drei Adjektiva zu *matribus* und nehmen *m. Sulevis* als Einheit. Aber die von Siebourg, Anm. 2, angeführten Parallelen sind doch anders zu beurteilen; ihnen fehlt das *que*.

[66] Ephemeris Epigr. VII, S. 282, Nr. 844.

[66a] CIL. 31143 f. = Ihm 4, 5.

nicht genannt sind; das erweckt doch den Eindruck, als seien die matres Suleviae auch hier als ein untrennbares Ganze zu verstehen. Jedenfalls ist es klar, daß beide Gottheiten sich sehr nahe[67] stehen müssen; so kann es nicht auffallen, daß auch sie wie jene von Germanen verehrt werden. Von den erhaltenen Sulevieninschriften sind Ihm 14. 194 (CIL. XIII, 31161. 7725) und Baumann WZ. 25, S. 427, höchst wahrscheinlich germanischen Ursprungs. Sie mit Much[68], der den germanischen Charakter der Garde überschätzt, als spezifisch germanisch zu betrachten, sind wir angesichts ihrer sonstigen Verbreitung[69] nicht berechtigt; weit wahrscheinlicher ist es danach, daß sie wie die Matres keltischer Herkunft sind.

245. Die Zeit des nach römischem Ritus ausgeübten Matronenkultes bei den Germanen ist ebenso wie die räumliche Ausdehnung eng begrenzt; sie kann ziemlich genau[70] durch die Zahlen 100—240 n. Chr. angegeben werden. Es ist dieselbe Zeit, in welcher auch die den Göttern gesetzten Votivsteine in Germanien auftreten. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts verschwinden die Denkmäler beider Art rasch und vollständig. Die Gründe dafür sind leicht zu erraten. Es ist kaum etwas anderes denkbar, als daß das erneute Vordringen der Germanen, das in dieser Zeit

[67] Dafür spricht auch die einmal belegte Benennung *Suleviae domesticae*; vgl. A. Riese, WK. 25, S. 180 f.

[68] ZfdA. 35, S. 318 f.

[69] Von den bis jetzt bekannten Steinen (unsichere abgerechnet) stammen aus Germanien vier (Ihm, 194; WK. 15, S. 5ff.; WK. 25, S. 180; WZ. 25, S. 427), ohne daß aber für alle vier germanische Stifter wahrscheinlich gemacht werden können, aus Rom dreizehn (davon elf von den Gardereitern), aus Dacien und Gallia Narbonnensis je zwei, aus Rätien, Belgien und Britannien je einer. — Auch an Versuchen, den Namen als germanisch zu erklären, hat es nicht gefehlt. v. Grienberger stellt ihn zu got. *lêwjan* und einem german. **su* und übersetzt „die gute Gelegenheit Schaffenden" (vgl. ZfdA. 35, S. 319); Koegel (AfdA. 19, S. 10, Anm. 1) denkt an Zugehörigkeit zum Stamm **liwi* (vgl. AfdA. 18, S. 57) und faßt sie als „die Allgütigen". — Herleitung aus dem Keltischen bei Holder, II, S. 1663. Sicherheit ergibt sich für keine der Deutungen.

[70] Über zweifelhafte ältere Datierungen siehe Ihm, S. 73.

wieder beginnt; die Ursache dieser Erscheinung bildet. Es handelt sich bei jener neuen germanischen Bewegung namentlich um fränkische und alemannische Scharen.[71] Letztere dringen aus dem Herzen Deutschlands nach Westen und Südwesten vor. Die Herkunft der Franken ist weniger klar[72]; es sind natürlich eine Reihe der am Mittel- und Niederrhein bereits ansässigen Stämme in ihnen enthalten, Kraft und Nachdruck bekam aber auch ihre Bewegung wohl nur durch weiter ost- und nordostwärts wohnende nach Westen vordrängende Scharen. Römischen Einfluß hatten weder diese noch der Kern des Alemannenstammes bis dahin erfahren, und beide Stämme unterwarfen sich diesem Einfluß auch jetzt nicht in der Weise wie die alten Stämme des römischen Germaniens, sie kamen als Feinde und ihre Vorstöße waren zunächst vorwiegend zerstörend. Wenn in diesen Vorgängen wirklich, woran ich nicht zweifle, der Grund für das Aufhören der kultischen Steinsetzungen liegt, so muß darin ein weiterer, angesichts des Fehlens entsprechender Denkmäler im innern Germanien freilich kaum mehr nötiger Beleg dafür erblickt werden, daß dieser Kultbrauch etwas Ungermanisches ist.

Völlig beseitigt wurde aber der Matronenkult in diesen Gegenden nicht, wenn auch keine neuen Altäre errichtet wurden. Da weder eine völlige Zerstörung der Hinterlassenschaft römischer Zeit noch eine Ausrottung der früheren römisch und keltisch beeinflußten Bevölkerung stattfand, so ist nach allen religionsgeschichtlichen Prinzipien selbstverständlich, daß der Kult, einmal festgewurzelt, auch diese stürmische Zeiten überdauerte. Mit einem ziemlich hohen Grad von Wahrscheinlichkeit ist anzunehmen, daß er

[71] Die fränkische Bewegung scheint um 200 kräftig eingesetzt zu haben, schon 260 treffen wir Franken in der Gegend von Mainz (Bremer, S. 881). Ins dritte und vierte Jahrhundert fallen die Kämpfe mit den Alemannen an der Rheinlinie (Bremer, S. 932).

[72] Vgl. die durchaus divergierenden Ansichten von Bremer, a. a. O., § 157ff. und Much, Stammeskunde, S. 96. Nach Much sind die Chauken die Träger der fränkischen Bewegung und der Kern des Stammes, während nach Bremer (§ 136ff.) die Chauken in den Sachsen aufgegangen sind und die Bildung des Frankenstammes von den Chamaven ihren Ausgang nahm.

in späterer Zeit christliches Gewand annahm und in dem Kult der drei Marien weiterlebt, der in denselben Gegenden herrscht, in welchen wir die Matronenverehrung vorfinden, sich aber von hier aus dann in christlicher Zeit auch weiter verbreitet hat.[73]

[73] Die Rheinlande sind das Hauptverbreitungsgebiet des Kultes im Westen. Im Südosten treten hinzu Ober- und Niederbayern wie Tirol. Man kann zweifeln, ob hier der Kult ebenfalls direkt an den Matronenkult anknüpft oder erst in christlicher Zeit übertragen ist. Ich halte das letztere für wahrscheinlicher. Derartige Übertragungen sind in Mittelalter und Neuzeit nichts Seltenes; so ist der Kult der Marien von den Deutschen zu den Tschechen gekommen, der Martinskult ist aus Frankreich nach Deutschland gewandert, die Madonna von Lourdes hat in Süddeutschland Aufnahme gefunden (vgl. R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, S. 21ff.) usw. Über den Kult der drei Marien handelt zuletzt, mit zahlreichen Abbildungen, vorwiegend aus dem bayerischen Gebiet, M. Andree-Eysn, Volkskundliches. Aus dem bayrisch-österr. Alpengebiet, S. 35—62. Dort ist auch die wichtigste frühere Literatur verzeichnet. Die Anknüpfung des Kultes an den Matronenkult ist wohl so zu denken, daß zuerst die vorgefundenen heidnischen Matronensteine christlich ausgedeutet und später verchristlicht nachgebildet wurden.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.